Martin Heidegger

CAMINOS DE BOSQUE





Alianza Editorial

CAMINOS DE BOSQUE

FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO

EL LIBRO UNIVERSITARIO

MARTIN HEIDEGGER

CAMINOS DE BOSQUE

Versión de
Helena Cortés y Arturo Leyte

Alianza Editorial

Título original:
Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege

«La edición de esta obra ha sido posible gracias al apoyo de Inter Nationes, Bonn»

Primera edición: 1998
Segunda edición: 2010
Primera reimpresión: 2012

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;
28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 978-84-206-7597-8
Depósito legal: M. 32.341-2010
Printed in Spain

ÍNDICE

«*Holz*» [madera, leña] es un antiguo nombre para el bosque. En el bosque hay caminos [«*Wege*»], por lo general medio ocultos por la maleza, que cesan bruscamente en lo no hollado. Es a estos caminos a los que se llama «*Holzwege*» [«caminos de bosque, caminos que se pierden en el bosque»].

Cada uno de ellos sigue un trazado diferente, pero siempre dentro del mismo bosque. Muchas veces parece como si fueran iguales, pero es una mera apariencia.

Los leñadores y guardabosques conocen los caminos. Ellos saben lo que significa encontrarse en un camino que se pierde en el bosque.

EL ORIGEN DE LA OBRA DE ARTE

Origen significa aquí aquello a partir de donde y por lo que una cosa es lo que 7
es y tal como es. Qué es algo y cómo es, es lo que llamamos su esencia. El origen de algo es la fuente de su esencia. La pregunta por el origen de la obra de arte pregunta por la fuente de su esencia. Según la representación habitual, la obra surge a partir y por medio de la actividad del artista. Pero ¿por medio de qué y a partir de dónde es el artista aquello que es? Gracias a la obra; en efecto, decir que una obra hace al artista significa que si el artista destaca como maestro en su arte es únicamente gracias a la obra. El artista es el origen de la obra. La obra es el origen del artista. Ninguno puede ser sin el otro. Pero ninguno de los dos soporta tampoco al otro por separado. El artista y la obra *son* en sí mismos y recíprocamente por medio de un tercero que viene a ser lo primero, aquello de donde el artista y la obra de arte reciben sus nombres: el arte.

Por mucho que el artista sea necesariamente el origen de la obra de un modo diferente a como la obra es el origen del artista, lo cierto es que el arte es al mismo tiempo el origen del artista y de la obra todavía de otro modo diferente. Pero ¿acaso puede ser el arte un origen? ¿Dónde y cómo hay arte? El arte ya no es más que una palabra a la que no corresponde nada real. En última instancia puede servir a modo de término general bajo el que agrupamos lo único real del arte: las obras y los artistas. Aun suponiendo que la palabra arte fuera algo más que un simple término general, con todo, lo designado por ella sólo podría ser en virtud de la realidad efectiva de las obras y los artistas. ¿O es al contrario? ¿Acaso sólo hay obra y artista en la medida en que hay arte y que éste es su origen?

Sea cual sea la respuesta, la pregunta por el origen de la obra de arte se transforma en pregunta por la esencia del arte. Como de todas maneras hay

8 que dejar abierta la cuestión de si hay algún arte y cómo puede ser éste, intentaremos encontrar la esencia del arte en el lugar donde indudablemente reina el arte. El arte se hace patente en la obra de arte. Pero ¿qué es y cómo es una obra que nace del arte?

Qué sea el arte nos los dice la obra. Qué sea la obra, sólo nos lo puede decir la esencia del arte. Es evidente que nos movemos dentro de un círculo vicioso. El sentido común nos obliga a romper ese círculo que atenta contra toda lógica. Se dice que se puede deducir qué sea el arte estableciendo una comparación entre las distintas obras de arte existentes. Pero ¿cómo podemos estar seguros de que las obras que contemplamos son realmente obras de arte si no sabemos previamente qué es el arte? Pues bien, del mismo modo que no se puede derivar la esencia del arte de una serie de rasgos tomados de las obras de arte existentes, tampoco se puede derivar de conceptos más elevados, porque esta deducción da por supuestas aquellas determinaciones que deben bastar para ofrecernos como tal aquello que consideramos de antemano una obra de arte. Pero reunir los rasgos distintivos de algo dado y deducir a partir de principios generales son, en nuestro caso, cosas igual de imposibles y, si se llevan a cabo, una mera forma de autoengaño.

Así pues, no queda más remedio que recorrer todo el círculo, pero esto no es ni nuestro último recurso ni una deficiencia. Adentrarse por este camino es una señal de fuerza y permanecer en él es la fiesta del pensar, siempre que se dé por supuesto que el pensar es un trabajo de artesano. Pero el paso decisivo que lleva de la obra al arte o del arte a la obra no es el único círculo, sino que cada uno de los pasos que intentamos dar gira en torno a este mismo círculo.

Para encontrar la esencia del arte, que verdaderamente reina en la obra, buscaremos la obra efectiva y le preguntaremos qué es y cómo es.

Todo el mundo conoce obras de arte. En las plazas públicas, en las iglesias y en las casas pueden verse obras arquitectónicas, esculturas y pinturas. En las colecciones y exposiciones se exhiben obras de arte de las épocas y pueblos más
9 diversos. Si contemplamos las obras desde el punto de vista de su pura realidad, sin aferrarnos a ideas preconcebidas, comprobaremos que las obras se presentan de manera tan natural como el resto de las cosas. El cuadro cuelga de la pared como un arma de caza o un sombrero. Una pintura, por ejemplo, esa tela de Van Gogh que muestra un par de botas de campesino, peregrina de exposición en exposición. Se transportan las obras igual que el carbón del Ruhr y los troncos de la Selva Negra. Durante la campaña los soldados empaquetaban en sus mochilas los himnos de Hölderlin al lado de los utensilios de limpieza. Los cuartetos de Beethoven yacen amontonados en los almacenes de las editoriales igual que las patatas en los sótanos de las casas.

Todas las obras poseen ese carácter de cosa. ¿Qué serían sin él? Sin embargo, tal vez nos resulte chocante esta manera tan burda y superficial de ver la

obra. En efecto, se trata seguramente de la perspectiva propia de la señora de la limpieza del museo o del transportista. No cabe duda de que tenemos que tomar las obras tal como lo hacen las personas que las viven y disfrutan. Pero la tan invocada vivencia estética tampoco puede pasar por alto ese carácter de cosa inherente a la obra de arte. La piedra está en la obra arquitectónica como la madera en la talla, el color en la pintura, la palabra en la obra poética y el sonido en la composición musical. El carácter de cosa es tan inseparable de la obra de arte que hasta tendríamos que decir lo contrario: la obra arquitectónica está en la piedra, la talla en la madera, la pintura en el color, la obra poética en la palabra y la composición musical en el sonido. ¡Por supuesto!, replicarán. Y es verdad. Pero ¿en qué consiste ese carácter de cosa que se da por sobrentendido en la obra de arte?

Seguramente resulta superfluo y equívoco preguntarlo, porque la obra de arte consiste en algo más que en ese carácter de cosa. Ese algo más que está en ella es lo que hace que sea arte. Es verdad que la obra de arte es una cosa acabada, pero dice algo más que la mera cosa: *ἄλλο ἀγορεύει*. La obra nos da a conocer públicamente otro asunto, es algo distinto: es alegoría. Además de ser una cosa acabada, la obra de arte tiene un carácter añadido. Tener un carácter añadido —llevar algo consigo— es lo que en griego se dice *συμβάλλειν*. La obra es símbolo.

La alegoría y el símbolo nos proporcionan el marco dentro del que se 10
mueve desde hace tiempo la caracterización de la obra de arte. Pero ese algo de la obra que nos revela otro asunto, ese algo añadido, es el carácter de cosa de la obra de arte. Casi parece como si el carácter de cosa de la obra de arte fuera el cimiento dentro y sobre el que se edifica eso otro y propio de la obra. ¿Y acaso no es ese carácter de cosa de la obra lo que de verdad hace el artista con su trabajo?

Queremos dar con la realidad inmediata y plena de la obra de arte, pues sólo de esta manera encontraremos también en ella el verdadero arte. Por lo tanto, debemos comenzar por contemplar el carácter de cosa de la obra. Para ello será preciso saber con suficiente claridad qué es una cosa. Sólo entonces se podrá decir si la obra de arte es una cosa, pero una cosa que encierra algo más, es decir, sólo entonces se podrá decidir si la obra es en el fondo eso otro y en ningún caso una cosa.

La cosa y la obra

¿Qué es verdaderamente la cosa en la medida en que es una cosa? Cuando preguntamos de esta manera pretendemos conocer el ser-cosa (la coseidad) de la cosa. Se trata de captar el carácter de cosa de la cosa. A este fin tenemos que

conocer el círculo al que pertenecen todos los entes a los que desde hace tiempo damos el nombre de cosa.

La piedra del camino es una cosa y también el terrón del campo. El cántaro y la fuente del camino son cosas. Pero ¿y la leche del cántaro y el agua de la fuente? También son cosas, si es que las nubes del cielo, los cardos del campo, las hojas que lleva el viento otoñal y el azor que planea sobre el bosque pueden con todo derecho llamarse cosas. Lo cierto es que todo esto deberá llamarse cosa si también designamos con este nombre lo que no se presenta de igual manera que lo recién citado, es decir, lo que no aparece. Una cosa semejante, que no aparece, a saber, una «cosa en sí», es por ejemplo, según Kant, el conjunto del mundo y hasta el propio Dios. Las cosas en sí y las cosas que aparecen,
11 todo ente que es de alguna manera, se nombran en filosofía como cosa.

El avión y el aparato de radio forman parte hoy día de las cosas más próximas, pero cuando mentamos las cosas últimas pensamos en algo muy diferente. Las cosas últimas son la muerte y el juicio. En definitiva, la palabra cosa designa aquí todo aquello que no es finalmente nada. Siguiendo este significado también la obra de arte es una cosa en la medida en que, de alguna manera, es algo ente. Pero a primera vista parece que este concepto de cosa no nos ayuda nada en nuestra pretensión de delimitar lo ente que es cosa frente a lo ente que es obra. Por otra parte, tampoco nos atrevemos del todo a llamar a Dios cosa y lo mismo nos ocurre cuando pretendemos tomar por cosas al labrador que está en el campo, al fogonero ante su caldera y al maestro en la escuela. El hombre no es una cosa. Es verdad que cuando una chiquilla se enfrenta a una tarea desmesurada decimos de ella que es una 'cosita' demasiado joven *, pero sólo porque en este caso pasamos hasta cierto punto por alto su condición humana y creemos encontrar más bien lo que constituye el carácter de cosa de las cosas. Hasta vacilamos en llamar cosa al ciervo que para en el claro del bosque, al escarabajo que se esconde en la hierba y a la propia brizna de hierba. Para nosotros, serán más bien cosas el martillo, el zapato, el hacha y el reloj. Pero tampoco son meras cosas. Para nosotros sólo valen como tal la piedra, el terrón o el leño. Las cosas inanimadas, ya sean de la naturaleza o las destinadas al uso. Son las cosas de la naturaleza y del uso las que habitualmente reciben el nombre de cosas.

Así, hemos venido a parar desde el más amplio de los ámbitos, en el que todo es una cosa (cosa = res = ens = un ente), incluso las cosas supremas y últimas, al estrecho ámbito de las cosas a secas. «A secas» significa aquí, por un lado, la pura cosa, que es simplemente cosa y nada más y, por otro lado, la mera cosa en sentido casi despectivo. Son las cosas a secas, excluyendo hasta las cosas del uso, las que pasan por ser las cosas propiamente dichas. Pues bien,

* *N. de los T.:* Traducimos la expresión alemana «ein zu junges Ding».

¿en qué consiste el carácter de cosa de estas cosas? A partir de ellas se debe poder determinar la coseidad de las cosas. Esta determinación nos capacita para distinguir el carácter de cosa como tal. Así armados, podremos caracterizar esa realidad casi tangible de las obras en la que se esconde algo distinto.

Es bien sabido que, desde tiempos remotos, en cuanto se pregunta qué pue- 12
da ser lo ente, siempre salen a relucir las cosas en su coseidad como lo ente por antonomasia. Según esto, debemos encontrar ya en las interpretaciones tradicionales de lo ente la delimitación de la coseidad de las cosas. Así pues, sólo tenemos que asegurar expresamente este saber tradicional de la cosa para vernos descargados de la fastidiosa tarea de buscar por nuestra cuenta el carácter de cosa de las cosas. Las respuestas a la pregunta de qué es la cosa se han vuelto tan corrientes que nadie sospecha que se puedan poner en duda.

Las interpretaciones de la coseidad de la cosa reinantes a lo largo de todo el pensamiento occidental, que hace mucho que se dan por supuestas y se han introducido en nuestro uso cotidiano, se pueden resumir en tres.

Una mera cosa es, por ejemplo, este bloque de granito, que es duro, pesado, extenso, macizo, informe, áspero, tiene un color y es parte mate y parte brillante. Todo lo que acabamos de enumerar podemos observarlo en la piedra. De esta manera conocemos sus características. Pero las características son lo propio de la piedra. Son sus propiedades. La cosa las tiene. ¿La cosa? ¿En qué pensamos ahora cuando mentamos la cosa? Parece evidente que la cosa no es sólo la reunión de las características ni una mera acumulación de propiedades que dan lugar al conjunto. La cosa, como todo el mundo cree saber, es aquello alrededor de lo que se han agrupado las propiedades. Entonces se habla del núcleo de las cosas. Parece que los griegos llamaron a esto *τὸ ὑποκείμενον*. Esa cualidad de las cosas que consiste en tener un núcleo era, para ellos, lo que en el fondo y siempre subyacía. Pero las características se llaman *τὰ συμβεβηκότα*, es decir, aquello siempre ya ligado a lo que subyace en cada caso y que aparece con él.

Estas denominaciones no son nombres arbitrarios, porque en ellas habla lo que aquí ya no se puede mostrar: la experiencia fundamental griega del ser de lo ente en el sentido de la presencia. Pero gracias a estas denominaciones se funda la interpretación, desde ahora rectora, de la coseidad de la cosa, así como la interpretación occidental del ser de lo ente. Ésta comienza con la adopción
de las palabras griegas por parte del pensamiento romano-latino. *ὑποκείμενον* 13
se convierte en subiectum; *ὑπόστασις* se convierte en substantia; *συμβεβηκός* pasará a ser accidens. Esta traducción de los nombres griegos a la lengua latina no es en absoluto un proceso sin trascendencia, tal como se toma hoy día. Por el contrario, detrás de esa traducción aparentemente literal y por lo tanto conservadora de sentido, se esconde una *tras*-lación de la experiencia griega a otro modo de pensar. *El modo de pensar romano toma prestadas las palabras*

griegas sin la correspondiente experiencia originaria de aquello que dicen, sin la palabra griega. Con esta traducción, el pensamiento occidental empieza a perder suelo bajo sus pies.

Según la opinión general, la determinación de la coseidad de la cosa como substancia con sus accidentes parece corresponderse con nuestro modo natural de ver las cosas. No es de extrañar que esta manera habitual de ver las cosas se haya adecuado también al comportamiento que se tiene corrientemente con las mismas, esto es, al modo en que interpelamos a las cosas y hablamos de ellas. La oración simple se compone del sujeto, que es la traducción latina —y esto quiere decir reinterpretación— del ὑποκείμενον y del predicado con el que se enuncian las características de la cosa. ¿Quién se atrevería a poner en tela de juicio estas sencillas relaciones fundamentales entre la cosa y la oración, entre la estructura de la oración y la estructura de la cosa? Y con todo, no nos queda más remedio que preguntar si la estructura de la oración simple (la cópula de sujeto y predicado) es el reflejo de la estructura de la cosa (de la reunión de la substancia con los accidentes). ¿O es que esa representación de la estructura de la cosa se ha diseñado según la estructura de la oración?

¿Qué más fácil que pensar que el hombre transfiere su modo de captar las cosas en oraciones a la estructura de la propia cosa? Esta opinión, aparentemente crítica, pero sin embargo demasiado precipitada, debería hacernos comprender de todos modos cómo es posible esa traslación de la estructura de la oración a la cosa sin que la cosa se haya hecho ya visible previamente. No se ha decidido todavía qué es lo primero y determinante, si la estructura de la oración o la de la cosa. Incluso es dudoso que se pueda llegar a resolver esta
14 cuestión bajo este planteamiento.

En el fondo, ni la estructura de la oración da la medida para diseñar la estructura de la cosa ni ésta se refleja simplemente en aquélla. Ambas, la estructura de la oración y la de la cosa, tienen su origen en una misma fuente más originaria, tanto desde el punto de vista de su género como de su posible relación recíproca. En todo caso, la primera interpretación citada de la coseidad de la cosa (la cosa como portadora de sus características), no es tan natural como aparenta, a pesar de ser tan habitual. Lo que nos parece natural es sólo, presumiblemente, lo habitual de una larga costumbre que se ha olvidado de lo inhabitual de donde surgió. Sin embargo, eso inhabitual causó en otros tiempos la sorpresa de los hombres y condujo el pensar al asombro.

La confianza en la interpretación habitual de la cosa sólo está fundada aparentemente. Además, este concepto de cosa (la cosa como portadora de sus características) no vale sólo para la mera cosa propiamente dicha, sino para cualquier ente. Por eso, con su ayuda nunca se podrá delimitar a lo ente que es cosa frente a lo ente que no es cosa. Sin embargo, antes de cualquier consideración, el simple hecho de permanecer alerta en el ámbito de las cosas ya nos

dice que este concepto de cosa no acierta con el carácter de cosa de las cosas, es decir, con el hecho de que éstas se generan espontáneamente y reposan en sí mismas. A veces, seguimos teniendo el sentimiento de que hace mucho que se ha violentado ese carácter de cosa de las cosas y que el pensar tiene algo que ver con esta violencia, motivo por el que renegamos del pensar en lugar de esforzarnos porque sea más pensante. Pero ¿qué valor puede tener un sentimiento, por seguro que sea, a la hora de determinar la esencia de la cosa, cuando el único que tiene derecho a la palabra es el pensar? Pero, con todo, tal vez lo que en éste y otros casos parecidos llamamos sentimiento o estado de ánimo sea más razonable, esto es, más receptivo y sensible, por el hecho de estar más abierto al ser que cualquier tipo de razón, ya que ésta se ha convertido mientras tanto en ratio y por lo tanto ha sido malinterpretada como racional. Así las cosas, la mirada de reojo hacia lo ir-racional, en tanto que engendro de lo racional impensado, ha prestado curiosos servicios. Es cierto que el concepto habitual de cosa sirve en todo momento para cada cosa, pero a pesar de todo no es capaz de captar la cosa en su esencia, sino que por el contrario la atropella.

¿Es posible evitar semejante atropello? ¿De qué manera? Probablemente
sólo es posible si le concedemos campo libre a la cosa con el fin de que pueda *15*
mostrar de manera inmediata su carácter de cosa. Previamente habrá que dejar de lado toda concepción y enunciado que pueda interponerse entre la cosa y nosotros. Sólo entonces podremos abandonarnos en manos de la presencia imperturbada de la cosa. Pero no tenemos por qué exigir ni preparar este encuentro inmediato con las cosas, ya que viene ocurriendo desde hace mucho tiempo. Se puede decir que en todo lo que aportan los sentidos de la vista, el oído y el tacto, así como en las sensaciones provocadas por el color, el sonido, la aspereza y la dureza, las cosas se nos meten literalmente en el cuerpo. La cosa es el *αἰσθητόν*, lo que se puede percibir con los sentidos de la sensibilidad por medio de las sensaciones. En consecuencia, más tarde se ha tornado habitual ese concepto de cosa por el cual ésta no es más que la unidad de una multiplicidad de lo que se da en los sentidos. Lo determinante de este concepto de cosa no cambia en absoluto porque tal unidad sea comprendida como suma, como totalidad o como forma.

Pues bien, esta interpretación de la coseidad de las cosas es siempre y en todo momento tan correcta y demostrable como la anterior, lo que basta para dudar de su verdad. Si nos paramos a pensar a fondo aquello que estamos buscando, esto es, el carácter de cosa de la cosa, este concepto de cosa nos volverá a dejar perplejos. Cuando se nos aparecen las cosas nunca percibimos en primer lugar y propiamente dicho un cúmulo de sensaciones, tal como pretende este concepto, por ejemplo, una suma de sonidos y ruidos, sino que lo que oímos es cómo silba el vendaval en la chimenea, el vuelo del avión trimotor, el Mercedes que pasa y que distinguimos inmediatamente del Adler.

Las cosas están mucho más próximas de nosotros que cualquier sensación. En nuestra casa oímos el ruido de un portazo pero nunca meras sensaciones acústicas o puros ruidos. Para oír un ruido puro tenemos que hacer oídos sordos a las cosas, apartar de ellas nuestro oído, es decir, escuchar de manera abstracta.

En el concepto de cosa recién citado no se encierra tanto un atropello a la cosa como un intento desmesurado de llevar la cosa al ámbito de mayor inmediatez posible respecto a nosotros. Pero una cosa jamás se introducirá en ese ámbito mientras le asignemos como su carácter de cosa lo que hemos perci-
16 bido a través de las sensaciones. Mientras que la primera interpretación de la cosa la mantiene a una excesiva distancia de nosotros, la segunda nos la aproxima demasiado. En ambas interpretaciones la cosa desaparece. Por eso, hay que evitar las exageraciones en ambos casos. Hay que dejar que la propia cosa repose en sí misma. Hay que tomarla tal como se presenta, con su propia consistencia. Esto es lo que parece lograr la tercera interpretación, que es tan antigua como las dos ya citadas.

Lo que le da a las cosas su consistencia y solidez, pero al mismo tiempo provoca los distintos tipos de sensaciones que confluyen en ellas, esto es, el color, el sonido, la dureza o la masa, es lo material de las cosas. En esta caracterización de la cosa como materia (*ὕλη*) está puesta ya la forma (*μορφή*). Lo permanente de una cosa, su consistencia, reside en que una materia se mantiene con una forma. La cosa es una materia conformada. Esta interpretación de la cosa se apoya en la apariencia inmediata con la que la cosa se dirige a nosotros por medio de su aspecto (*εἶδος*). La síntesis de materia y forma nos aporta finalmente el concepto de cosa que se adecua igualmente a las cosas de la naturaleza y a las cosas del uso.

Este concepto de cosa nos capacita para responder a la pregunta por el carácter de cosa de la obra de arte. El carácter de cosa de la obra es manifiestamente la materia de la que se compone. La materia es el sustrato y el campo que permite la configuración artística. Pero semejante constatación, tan esclarecedora como sabida, hubiéramos podido aportarla ya desde el principio. ¿Por qué damos entonces este rodeo a través de los demás conceptos de cosa en vigor? Porque también desconfiamos de este concepto de cosa que representa a la cosa como materia conformada.

Pero ¿acaso esta pareja de conceptos, materia-forma, no es la que se usa corrientemente en el ámbito dentro del que debemos movernos? Sin duda. La diferenciación entre materia y forma es el *esquema conceptual por antonomasia para toda estética y teoría del arte* bajo cualquiera de sus modalidades. Pero este hecho irrefutable no demuestra ni que la diferenciación entre materia y forma esté suficientemente fundamentada ni que pertenezca originariamente al ám-
17 bito del arte y de la obra de arte. Además, hace mucho tiempo que el ámbito

de validez de esta pareja de conceptos rebasa con mucho el terreno de la estética. Forma y contenido son conceptos comodín bajo los que se puede acoger prácticamente cualquier cosa. Si además se le adscribe la forma a lo racional y la materia a lo ir-racional, si se toma lo racional como lo lógico y lo irracional como lo carente de lógica y si se vincula la pareja de conceptos forma-materia con la relación sujeto-objeto, el pensar representativo dispondrá de una mecánica conceptual a la que nada podrá resistirse.

Pero si la diferenciación entre materia y forma nos lleva a este punto, ¿cómo podremos aislar con su ayuda el ámbito específico de las meras cosas a diferencia del resto de los entes? Tal vez esta caracterización según la materia y la forma vuelva a recuperar su poder de determinación si damos marcha atrás y evitamos la excesiva extensión y consiguiente pérdida de significado de estos conceptos. Es cierto, pero esto supone saber de antemano cuál es la región de lo ente en la que tienen verdadera fuerza de determinación. Que dicha región sea la de las meras cosas no deja de ser por ahora más que una suposición. La alusión al empleo excesivamente generoso de este entramado conceptual en el campo de la estética podría llevarnos a pensar que materia y forma son determinaciones que tienen su origen en la esencia de la obra de arte y sólo a partir de allí han sido transferidas nuevamente a la cosa. ¿Dónde tiene el entramado materia-forma su origen, en el carácter de cosa de la cosa o en el carácter de obra de la obra de arte?

El bloque de granito que reposa en sí mismo es algo material bajo una forma determinada aunque tosca. Forma significa aquí la distribución y el ordenamiento de las partículas materiales en los lugares del espacio, de lo que resulta un perfil determinado: el del bloque. Pero también el cántaro, el hacha y los zapatos son una materia comprendida dentro de una forma. En este caso, la forma en tanto que perfil no es ni siquiera la consecuencia de una distribución de la materia. Por el contrario, la forma determina el ordenamiento de la materia. Y no sólo esto, sino también hasta el género y la elección de la misma: impermeable para el cántaro, suficientemente dura para el hacha, firme pero flexible para los zapatos. Además, esta combinación de forma y materia ya viene dispuesta de antemano dependiendo del uso al que se vayan a destinar el *18*
cántaro, el hacha o los zapatos. Dicha utilidad nunca se le atribuye ni impone con posterioridad a entes del tipo del cántaro, el hacha y los zapatos. Pero tampoco es alguna suerte de finalidad colgada en algún lugar por encima de ellos.

La utilidad es ese rasgo fundamental desde el que estos entes nos contemplan, esto es, irrumpen ante nuestra vista, se presentan y, así, son entes. Sobre esta utilidad se basan tanto la conformación como la elección de materia que viene dada previamente con ella y, por lo tanto, el reino del entramado de materia y forma. Los entes sometidos a este dominio son siempre producto de una elaboración. El producto se elabora en tanto que utensilio para algo. Por

lo tanto, materia y forma habitan, como determinaciones de lo ente, en la esencia del utensilio. Este nombre nombra lo confeccionado expresamente para su uso y aprovechamiento. Materia y forma no son en ningún modo determinaciones originarias de la coseidad de la mera cosa.

Una vez elaborado, el utensilio, por ejemplo el zapato, reposa en sí mismo como la mera cosa, pero no se ha generado por sí mismo como el bloque de granito. Por otra parte, el utensilio presenta un parentesco con la obra de arte, desde el momento en que es algo creado por la mano del hombre. Pero, a su vez, y debido a la autosuficiencia de su presencia, la obra de arte se parece más bien a la cosa generada espontáneamente y no forzada a nada. Y con todo, no contamos las obras entre las meras cosas. Las cosas propiamente dichas son, normalmente, las cosas del uso que se hallan en nuestro entorno, las más próximas a nosotros. Y, así, si bien el utensilio es cosa a medias, porque se halla determinado por la coseidad, también es más: es al mismo tiempo obra de arte a medias; pero también es menos, porque carece de la autosuficiencia de la obra de arte. El utensilio ocupa una característica posición intermedia entre la cosa y la obra, suponiendo que nos esté permitido entrar en semejantes cálculos.

Pero el entramado materia-forma que determina en primer lugar el ser del utensilio aparece fácilmente como la constitución inmediatamente comprensible de todo ente, porque en este caso el propio hombre que elabora está implicado en el modo en que un utensilio llega al ser. Desde el momento en que el utensilio adopta una posición intermedia entre la mera cosa y la obra, resulta fácil concebir también con ayuda del ser-utensilio (esto es, del entramado
19 do materia-forma) los entes que no tienen carácter de utensilio, las cosas y las obras y, en definitiva, todo ente.

La tendencia a considerar el entramado materia-forma como *la* constitución de cada uno de los entes recibe sin embargo un impulso muy particular por el hecho de que, debido a una creencia, concretamente la fe bíblica, nos representamos de entrada la totalidad de lo ente como algo creado, o lo que es lo mismo, como algo elaborado. La filosofía de esta fe puede permitirse asegurar que nos debemos imaginar toda la actividad creadora de Dios como algo diferente al quehacer de un artesano, pero cuando al mismo tiempo o incluso previamente pensamos el ens creatum a partir de la unidad de materia y forma * —siguiendo la presunta predeterminación de la filosofía tomista para la interpretación de la Biblia— entonces interpretamos la fe a partir de una filosofía cuya verdad reposa en un desocultamiento de lo ente completamente diferente a ese mundo en el que cree la fe.

La idea de creación basada en la fe podría perder fácilmente ahora su fuerza rectora de cara al saber de lo ente en su totalidad, pero con todo, una

* *N. de los T.:* 'Materia' y 'forma' se encuentran en latín en el original.

vez iniciada su marcha, la interpretación teológica de todo ente (tomada de una filosofía extraña), esto es, la concepción del mundo según la materia y la forma, puede seguir su camino. Esto ocurre en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna. La metafísica de la Edad Moderna reposa en parte sobre el entramado materia-forma acuñado en la Edad Media, que ya sólo recuerda a través de los nombres la sepultada esencia del εἶδος y la ὕλη. Y así es como la interpretación de la cosa según la materia y la forma —ya sea bajo la formulación medieval o la kantiana-trascendental— se ha vuelto completamente habitual y se da por supuesta. Pero no por eso deja de ser un atropello al ser-cosa de la cosa, exactamente igual que las restantes interpretaciones de la coseidad de la cosa.

Desde el momento en que llamamos meras cosas a las cosas propiamente dichas, nos estamos traicionando claramente. En efecto, 'meras' significa que están despojadas de su carácter de utilidad y de cosa elaborada. La mera cosa es una especie de utensilio, pero uno desprovisto de su naturaleza de utensilio. El ser-cosa consiste precisamente en lo que queda después. Pero este resto no está determinado propiamente en su carácter de ser. Sigue siendo cuestionable si el
carácter de cosa de la cosa puede llegar a aparecer alguna vez, desde el mo- 20
mento en que se despoja a la cosa de todo carácter de utensilio. De esta manera, la tercera interpretación de la cosa, la que se guía por el entramado materia-forma, se revela como un nuevo atropello a la cosa.

Los tres modos citados de determinación de la coseidad conciben la cosa como portadora de características, como unidad de una multiplicidad de sensaciones, como materia conformada. A lo largo de la historia de la verdad sobre lo ente se fueron entremezclando las citadas interpretaciones, aunque ahora se pasa esto por alto. De este modo, se reforzó aún más la tendencia a la extensión que ya las distinguía, de manera que terminaron valiendo igualmente para la cosa, el utensilio y la obra. Así es como surge de ellas ese modo de pensar por el cual no pensamos sólo sobre la cosa, el utensilio y la obra en particular, sino sobre todo ente en general. Este modo de pensar que se ha tornado habitual hace tiempo anticipa toda comprensión inmediata de lo ente. Dicha comprensión anticipada impide la meditación sobre el ser de todo ente. Y, de este modo, ocurre que los conceptos dominantes de cosa nos cierran el camino hacia el carácter de cosa de la cosa, así como al carácter de utensilio del utensilio y sobre todo al carácter de obra de la obra.

Por esto es por lo que es necesario conocer dichos conceptos de cosa: para poder meditar con pleno conocimiento sobre su origen y su pretensión desmedida, pero también sobre su aparente incuestionabilidad. Este conocimiento es tanto más necesario por cuanto intentamos traer a la vista y a la palabra el carácter de cosa de la cosa, el carácter de utensilio del utensilio y el carácter de obra de la obra. Pues bien, para ello sólo se precisa dejar reposar a

la cosa en sí misma, por ejemplo en su ser-cosa, pero sin incurrir en la anticipación ni el atropello de esos modos de pensar. ¿Qué más fácil que dejar que el ente sólo sea precisamente el ente que es? ¿O, por el contrario, dicha tarea nos introduce en la mayor dificultad, sobre todo si semejante propósito (dejar ser al ente como es) representa precisamente lo contrario de aquella indiferencia que le da la espalda a lo ente en beneficio de un concepto no probado del ser? Debemos volvernos hacia lo ente, pensar en él mismo a partir de su propio ser, pero al mismo tiempo y gracias a eso, dejarlo reposar en su esencia.

Este esfuerzo del pensar parece encontrar la mayor resistencia a la hora de
21 determinar la coseidad de la cosa, pues de lo contrario, ¿cuál es el motivo del
fracaso de los intentos ya citados? Es la cosa la que, en su insignificancia, escapa más obstinadamente al pensar. ¿O será que este retraerse de la mera cosa, este no verse forzada a nada que reposa en sí mismo, forma precisamente parte de la esencia de la cosa? ¿Acaso aquel elemento cerrado de la esencia de la cosa, que causa extrañeza, no debe convertirse en lo más familiar y de más confianza para un pensar que intenta pensar la cosa? Si esto es así, no debemos abrir por la fuerza el camino que lleva al carácter de cosa de la cosa.

Prueba indiscutible de que la coseidad de la cosa es particularmente difícil de decir y de que pocas veces es posible hacerlo, es la historia de su interpretación aquí esbozada. Esta historia coincide con el destino que ha guiado hasta ahora el pensamiento occidental sobre el ser de lo ente. Pero no nos limitamos a constatarlo. En esta historia vemos también una señal. ¿O es producto del azar el que de todas las interpretaciones de la cosa sea justamente la que se ha guiado según la materia y la forma la que ha alcanzado un predominio más destacado? Esta determinación de la cosa tiene su origen en una interpretación del ser-utensilio del utensilio. Este ente, el utensilio, está particularmente próximo al modo humano de representar, porque llega al ser gracias a nuestra propia creación. Este ente que nos resulta más familiar en su ser, el utensilio, ocupa al mismo tiempo una peculiar posición intermedia entre la cosa y la obra. Vamos a dejarnos guiar por esta señal y buscar en primer lugar el carácter de utensilio del utensilio. Tal vez esto nos proporcione alguna pista sobre el carácter de cosa de la cosa y el carácter de obra de la obra. Únicamente, debemos evitar precipitarnos en convertir a la cosa y a la obra en nuevas modalidades de utensilio. Sin embargo, vamos a olvidarnos de que también, según como sea el utensilio, existen diferencias esenciales en su historia.

Pero ¿qué camino conduce al carácter de utensilio del utensilio? ¿Cómo podremos saber qué es el utensilio en realidad? Evidentemente, el procedimiento que vamos a seguir ahora debe evitar esos intentos que conducen nuevamente al atropello de las interpretaciones habituales. La manera más segura de
22 evitarlo es describiendo simplemente un utensilio prescindiendo de cualquier
teoría filosófica.

Tomaremos como ejemplo un utensilio corriente: un par de botas de campesino. Para describirlas ni siquiera necesitamos tener delante un ejemplar de ese tipo de útil. Todo el mundo sabe cómo son, pero puesto que pretendemos ofrecer una descripción directa, no estará de más procurar ofrecer una ilustración de las mismas. A tal fin bastará un ejemplo gráfico. Escogeremos un famoso cuadro de Van Gogh, quien pintó varias veces las mentadas botas de campesino. Pero ¿qué puede verse allí? Todo el mundo sabe en qué consiste un zapato. A no ser que se trate de unos zuecos o de unas zapatillas de esparto, un zapato tiene siempre una suela y un empeine de cuero unidos mediante un cosido y unos clavos. Este tipo de utensilio sirve para calzar los pies. Dependiendo del fin al que van a ser destinados, para trabajar en el campo o para bailar, variarán tanto la materia como la forma de los zapatos.

Estos datos, perfectamente correctos, no hacen sino ilustrar algo que ya sabemos. El ser-utensilio del utensilio reside en su utilidad. Pero ¿qué decir de ésta? ¿Capta ya la utilidad el carácter de utensilio del utensilio? Para que esto ocurra, ¿acaso no tenemos que detenernos a considerar el utensilio dotado de utilidad en el momento en que está siendo usado para algo? Pues bien, las botas campesinas las lleva la labradora cuando trabaja en el campo y sólo en ese momento son precisamente lo que son. Lo son tanto más cuanto menos piensa la labradora en sus botas durante su trabajo, cuando ni siquiera las mira ni las siente. La labradora se sostiene sobre sus botas y anda con ellas. Así es como dichas botas sirven realmente para algo. Es en este proceso de utilización del utensilio cuando debemos toparnos verdaderamente con el carácter de utensilio.

Por el contrario, mientras sólo nos representemos un par de botas en general, mientras nos limitemos a ver en el cuadro un simple par de zapatos vacíos y no utilizados, nunca llegaremos a saber lo que es de verdad el ser-utensilio del utensilio. La tela de Van Gogh no nos permite ni siquiera afirmar cuál es el lugar en el que se encuentran los zapatos. En torno a las botas de labranza no se observa nada que pueda indicarnos el lugar al que pertenecen o su destino, sino un mero espacio indefinido. Ni siquiera aparece pegado a las botas algún resto de la tierra del campo o del camino de labor que pudiera darnos alguna pista acerca de su finalidad. Un par de botas de campesino y nada más. Y sin embargo...

En la oscura boca del gastado interior del zapato está grabada la fatiga de los pasos de la faena. En la ruda y robusta pesadez de las botas ha quedado *23*
apresada la obstinación del lento avanzar a lo largo de los extendidos y monótonos surcos del campo mientras sopla un viento helado. En el cuero está estampada la humedad y el barro del suelo. Bajo las suelas se despliega toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde. En el zapato tiembla la callada llamada de la tierra, su silencioso regalo del trigo maduro, su enigmática

renuncia de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal. A través de este utensilio pasa todo el callado temor por tener seguro el pan, toda la silenciosa alegría por haber vuelto a vencer la miseria, toda la angustia ante el nacimiento próximo y el escalofrío ante la amenaza de la muerte. Este utensilio pertenece a la *tierra* y su refugio es el *mundo* de la labradora. El utensilio puede llegar a reposar en sí mismo gracias a este modo de pertenencia salvaguardada en su refugio.

Pero tal vez todas estas cosas sólo las vemos en los zapatos del cuadro, mientras que la campesina se limita sencillamente a llevar puestas sus botas. ¡Si fuera tan sencillo como parece! Cada vez que la labradora se quita sus botas al llegar la noche, llena de una dura pero sana fatiga, y se las vuelve a poner apenas empieza a clarear el alba, o cada vez que pasa al lado de ellas sin ponérselas los días de fiesta, sabe muy bien todo esto sin necesidad de mirarlas ni de reflexionar en nada. Es cierto que el ser-utensilio del utensilio reside en su utilidad, pero a su vez ésta reside en la plenitud de un modo de ser esencial del utensilio. Lo llamamos su fiabilidad. Gracias a ella y a través de este utensilio la labradora se abandona en manos de la callada llamada de la tierra, gracias a ella está segura de su mundo. Para ella y para los que están con ella y son como ella, el mundo y la tierra sólo están ahí de esa manera: en el utensilio. Decimos «sólo» y es un error, porque la fiabilidad del utensilio es la única capaz de darle a este mundo sencillo una sensación de protección y de asegurarle a la tierra la libertad de su constante afluencia.

El ser-utensilio del utensilio, su fiabilidad, mantiene a todas las cosas reunidas en sí, según su modo y su extensión. Sin embargo, la utilidad del utensilio sólo es la consecuencia esencial de la fiabilidad. Aquélla palpita en ésta y
24 no sería nada sin ella. El utensilio singular se usa y consume, pero al mismo tiempo también el propio uso cae en el desgaste, pierde sus perfiles y se torna corriente. Así es como el ser-utensilio se vacía, se rebaja hasta convertirse en un mero utensilio. Esta vaciedad del ser-utensilio es la pérdida progresiva de la fiabilidad. Pero esta desaparición, a la que las cosas del uso deben su aburrida e insolente vulgaridad, es sólo un testimonio más a favor de la esencia originaria del ser-utensilio. La gastada vulgaridad del utensilio se convierte entonces, aparentemente, en el único modo de ser propio del mismo. Ya sólo se ve la utilidad escueta y desnuda, que despierta la impresión de que el origen del utensilio reside en la mera elaboración, que le imprime una forma a una materia. Pero lo cierto es que, desde su auténtico ser-utensilio, el utensilio viene de mucho más lejos. Materia y forma y la distinción de ambas tienen una raíz mucho más profunda.

El reposo del utensilio que reposa en sí mismo reside en la fiabilidad. Ella es la primera que nos descubre lo que es de verdad el utensilio. Pero todavía no sabemos nada de lo que estábamos buscando en un principio: el carácter

de cosa de la cosa. Y sabemos todavía menos de lo único que de verdad estamos buscando: el carácter de obra de la obra entendida como obra de arte.

¿O tal vez ya hemos aprendido algo acerca del ser-obra de la obra sin darnos cuenta y como de pasada?

Ya hemos dado con el ser-utensilio del utensilio. Pero ¿cómo? Desde luego, no ha sido a través de la descripción o explicación de un zapato que estuviera verdaderamente presente; tampoco por medio de un informe sobre el proceso de elaboración del calzado; aún menos gracias a la observación del uso que se les da en la realidad a los zapatos en este u otro lugar. Lo hemos logrado única y exclusivamente plantándonos delante de la tela de Van Gogh. Ella es la que ha hablado. Esta proximidad a la obra nos ha llevado bruscamente a un lugar distinto del que ocupamos normalmente.

Ha sido la obra de arte la que nos ha hecho saber lo que es de verdad un zapato. Si pretendiéramos que ha sido nuestra descripción, como quehacer subjetivo, la que ha pintado todo eso y luego lo ha introducido en la obra, estaríamos engañándonos a nosotros mismos de la peor de las maneras. Si hay algo cuestionable en todo esto será únicamente el hecho de que hayamos *25*
aprendido tan poco en la proximidad a la obra y que lo hayamos expresado de manera tan burda e inmediata. Pero en todo caso, la obra no ha servido únicamente para ilustrar mejor lo que es un utensilio, tal como podría parecer en un principio. Por el contrario, el ser-utensilio del utensilio sólo llega propiamente a la presencia a través de la obra y sólo en ella.

¿Qué ocurre aquí? ¿Qué obra dentro de la obra? El cuadro de Van Gogh es la apertura por la que atisba lo que *es* de verdad el utensilio, el par de botas de labranza. Este ente sale a la luz en el desocultamiento de su ser. El desocultamiento de lo ente fue llamado por los griegos *ἀλήθεια*. Nosotros decimos «verdad» sin pensar suficientemente lo que significa esta palabra. Cuando en la obra se produce una apertura de lo ente que permite atisbar lo que es y cómo es, es que está obrando en ella la verdad.

En la obra de arte se ha puesto manos a la obra la verdad de lo ente. «Poner» quiere decir aquí erigirse, establecerse. Un ente, por ejemplo un par de botas campesinas, se establece en la obra a la luz de su ser. El ser de lo ente alcanza la permanencia de su aparecer.

Según esto, la esencia del arte sería ese ponerse a la obra de la verdad de lo ente. Pero hasta ahora el arte se ocupaba de lo bello y la belleza y no de la verdad. Por eso, a las artes que producen este tipo de obras se las denomina bellas artes, en oposición a las artes artesanales, que elaboran utensilios. No es que el arte sea bello en el campo de las bellas artes, sino que dichas artes reciben ese nombre porque crean lo bello. Por el contrario, la verdad pertenece al reino de la lógica, mientras la belleza está reservada a la estética.

¿O es que al decir que el arte es el ponerse a la obra de la verdad vuelve a cobrar vida aquella opinión ya superada según la cual el arte es una imitación y copia de la realidad? Pero la reproducción de lo ahí presente exige coincidencia con lo ente, la adaptación a éste o adaequatio, como se decía en la Edad Media y ὁμοίωσις como ya decía Aristóteles. La coincidencia con lo
26 ente se considera desde hace mucho tiempo como la esencia de la verdad. Pero ¿acaso opinamos que el mencionado cuadro de Van Gogh copia un par de botas campesinas y que es una obra porque ha conseguido hacerlo? ¿Acaso pensamos que la tela es copia de algo real que él ha sabido convertir en un producto de la producción artística? Nada de esto.

Así pues, en la obra no se trata de la reproducción del ente singular que se encuentra presente en cada momento, sino más bien de la reproducción de la esencia general de las cosas. Pero ¿dónde está y cómo es esa esencia general con la que coinciden las obras de arte? ¿Con qué esencia de qué cosa puede coincidir un templo griego? ¿Quién podría afirmar algo tan inverosímil como que en el edificio concreto está representada la idea de templo en general? Y, sin embargo, es precisamente en una obra semejante, siempre que sea obra, donde está obrando la verdad. Si no, pensemos en el himno de Hölderlin «El Rin». ¿Qué le ha sido dado aquí al poeta y cómo le ha sido dado, para que a continuación haya podido reproducirlo en el poema? Por mucho que en el caso de este himno y otros poemas semejantes la idea de una relación de copia entre la obra real y la obra de arte parezca fallar manifiestamente, la opinión de que la obra copia parece confirmarse de modo admirable en una obra como el poema de C. F. Meyer «La fuente romana».

Se eleva el chorro y al caer rebosa
la redondez toda de la marmórea concha,
que cubriéndose de un húmedo velo desborda
en la cuenca de la segunda concha;
la segunda, a su vez demasiado rica,
desparrama su flujo borboteante en la tercera,
y cada una toma y da al mismo tiempo
y fluye y reposa.

Sin embargo, en este poema ni se está reproduciendo poéticamente una fuente verdaderamente existente ni la esencia general de una fuente romana. Y,
27 con todo, la verdad obra en la obra. ¿Qué verdad ocurre en la obra? ¿Y acaso puede ocurrir la verdad y ser por lo tanto histórica? Según se suele decir, la verdad es algo intemporal y supratemporal.

Buscamos la realidad de la obra de arte para encontrar de verdad en ella el arte que allí reina. La base de cosa ha demostrado ser lo más próximo a la obra. Pero para captar lo que la obra tiene de cosa no bastan los conceptos tra-

dicionales de cosa, pues éstos tampoco consiguen dar con la esencia del carácter de cosa. El concepto predominante de cosa, la cosa como una materia conformada, ni siquiera tiene su origen en la esencia de la cosa, sino en la esencia del utensilio. También hemos comprobado que hace mucho tiempo que el ser-utensilio ocupa un lugar privilegiado en la interpretación de lo ente. Este privilegio, sobre el que nunca se ha reflexionado propiamente, ha sido el que nos ha dado la pista para replantearnos una vez más la pregunta por el carácter de utensilio evitando las interpretaciones tradicionales.

Hemos hecho que fuera una obra la que nos dijera qué es el utensilio. De este modo también ha salido a la luz lo que obra dentro de la obra: la apertura de lo ente en su ser, el acontecimiento de la verdad. Pues bien, si la realidad de la obra sólo se puede determinar por medio de aquello que obra en la obra, ¿qué hay de nuestro propósito de buscar la verdadera obra de arte en su realidad? Íbamos por mal camino cuando en un principio creíamos que la realidad de la obra se encontraba en su base de cosa. Ahora nos encontramos ante un sorprendente resultado de nuestras reflexiones, si se puede llamar a esto un resultado. Dos asuntos están claros:

Primero: los medios para captar lo que la obra tiene de cosa, esto es, los conceptos reinantes de cosa, no bastan.

Segundo: lo que queríamos captar con ello como realidad más próxima a la obra, la base de cosa, no forma parte de la obra bajo esta modalidad.

En cuanto contemplamos la obra desde esta perspectiva la estamos considerando sin querer como un utensilio al que le concedemos una superestructura en la que se supone se encierra lo artístico. Pero la obra no es *28*
un utensilio dotado de un valor estético añadido. La obra no es eso en la misma medida en que la mera cosa no es tampoco un utensilio al que sólo le falta lo que constituye el auténtico carácter de utensilio: la utilidad y la elaboración.

Nuestra manera de preguntar por la cosa se ha venido abajo, porque no estábamos preguntando por la obra, sino en parte por una cosa y en parte por un utensilio. Sólo que fue la estética la que desarrolló esta manera de preguntar y no nosotros. La manera en que ésta contempla de antemano la obra de arte está dominada por la interpretación tradicional de todo ente. Pero lo esencial no es el desmoronamiento de este planteamiento habitual. De lo que se trata es de empezar a abrir los ojos y de ver que hay que pensar el ser de lo ente para que se aproximen más a nosotros el carácter de obra de la obra, el carácter de utensilio del utensilio y el carácter de cosa de la cosa. A este fin, primero tienen que caer las barreras de todo lo que se da por sobrentendido y se deben apartar los habituales conceptos aparentes. Ésta es la razón por la que hemos tenido que dar un rodeo, rodeo que nos devuelve enseguida al camino capaz de llevarnos a una determinación del carácter de cosa

de la obra. No hay por qué negar el carácter de cosa de la obra, pero puesto que forma parte del ser-obra de la obra, dicho carácter de cosa habrá de ser pensado a partir del carácter de obra. Si esto es así, el camino hacia la determinación de la realidad de cosa que tiene la obra no conducirá de la cosa a la obra, sino de la obra a la cosa.

La obra de arte abre a su manera el ser de lo ente. Esta apertura, es decir, este desencubrimiento, la verdad de lo ente, ocurre en la obra. En la obra de arte se ha puesto a la obra la verdad de lo ente. El arte es ese ponerse a la obra de la verdad. ¿Qué será la verdad misma, para que a veces acontezca como arte? ¿Qué es ese ponerse a la obra?

La obra y la verdad

29 El origen de la obra de arte es el arte. Pero ¿qué es el arte? El arte es real en la obra de arte. Por eso buscamos primero la realidad de la obra. ¿En qué consiste? Las obras de arte muestran siempre su carácter de cosa aunque sea de manera muy diferente. Hemos fracasado en el intento de captar ese carácter de cosa de la obra con ayuda de los conceptos habituales de cosa, y no sólo porque tales conceptos no capten dicho carácter, sino porque con la pregunta por la base de cosa de la obra obligamos a ésta a adentrarse en un concepto previo que nos bloquea cualquier acceso al ser-obra de la obra. No se podrá determinar nada sobre el carácter de cosa de la obra mientras no se haya mostrado claramente la pura subsistencia de la misma.

Pero ¿acaso la obra puede ser accesible en sí misma? Para que pudiera serlo, sería necesario aislarla de toda relación con aquello diferente a ella misma a fin de dejarla reposar a ella sola en sí misma. ¿Y acaso no es ésta la auténtica intención del artista? Gracias a él la obra debe abandonarse a su pura autosubsistencia. Precisamente en el gran arte, que es del único del que estamos tratando aquí, el artista queda reducido a algo indiferente frente a la obra, casi a un simple puente hacia el surgimiento de la obra que se destruye a sí mismo en la creación.

Pues bien, tenemos que las propias obras se encuentran en las colecciones y exposiciones. Pero ¿están allí como las obras que son en sí mismas o más bien como objetos de la empresa artística? En estos lugares se ponen las obras a disposición del disfrute artístico público y privado. Determinadas instituciones oficiales se encargan de su cuidado y mantenimiento. Los conocedores y críticos de arte se ocupan de ellas y las estudian. El comercio del arte provee el mercado. La investigación llevada a cabo por la historia del arte convierte las obras en objeto de una ciencia. En medio de todo este trajín, ¿pueden salir las propias obras a nuestro encuentro?

Las «esculturas de Egina» de la colección de Múnich, la Antígona de Sófocles en su mejor edición crítica, han sido arrancadas fuera de su propio espacio
esencial en tanto que las obras que son. Por muy elevado que siga siendo su 30
rango y fuerte su poder de impresión, por bien conservadas y bien interpretadas que sigan estando, al desplazarlas a una colección se las ha sacado fuera de su mundo. Por otra parte, incluso cuando intentamos impedir o evitar dichos traslados yendo, por ejemplo, a contemplar el templo de Paestum a su sitio y la catedral de Bamberg en medio de su plaza, el mundo de dichas obras se ha derrumbado.

El derrumbamiento de un mundo o el traslado a otro es algo irremediable, que ya no se puede cambiar. Las obras ya no son lo que fueron. No cabe duda de que siguen siendo ellas las que contemplamos, pero es que ellas mismas son esas que han sido. Como esas que ya han sido, nos hacen frente en el ámbito de la tradición y la conservación. A partir de ese momento ya sólo pueden ser tales objetos. Ciertamente, su manera de hacernos frente es todavía consecuencia de su anterior modo de subsistencia, pero ya no es exactamente eso mismo. Eso ha huido fuera de ellas. Toda empresa en torno al arte, hasta la más elevada, la que sólo mira por el bien de las obras, no alcanza nunca más allá del ser-objeto de las obras. Ahora bien, el ser-objeto no constituye el ser-obra de las obras.

Pero ¿acaso la obra sigue siendo obra cuando se encuentra fuera de toda relación? ¿Acaso no es propio de la obra encontrarse implicada en alguna relación? Desde luego que sí, pero falta preguntar en qué relación.

¿Cuál es el lugar propio de una obra? El único ámbito de la obra, en tanto que obra, es aquel que se abre gracias a ella misma, porque el ser-obra de la obra se hace presente en dicha apertura y sólo allí. Decíamos que en la obra está en obra el acontecimiento de la verdad. Al poner como ejemplo el cuadro de Van Gogh intentamos darle nombre a ese acontecimiento. A ese fin se planteó la pregunta sobre qué es la verdad y cómo puede acontecer la verdad.

Ahora vamos a plantear esa misma cuestión de la verdad teniendo en cuenta la obra, pero para familiarizarnos con lo que encierra la cuestión será necesario volver a hacer visible el acontecimiento de la verdad en la obra. A este propósito elegiremos con toda intención una obra que no se inscribe dentro del arte figurativo.

Un edificio, un templo griego, no copia ninguna imagen. Simplemente está
ahí, se alza en medio de un escarpado valle rocoso. El edificio rodea y encierra 31
la figura del dios y dentro de su oculto asilo deja que ésta se proyecte por todo el recinto sagrado a través del abierto peristilo. Gracias al templo, el dios se presenta en el templo. Esta presencia del dios es en sí misma la extensión y la pérdida de límites del recinto como tal recinto sagrado. Pero el templo y su recinto no se pierden flotando en lo indefinido. Por el contrario, la obra-templo

es la que articula y reúne a su alrededor la unidad de todas esas vías y relaciones en las que nacimiento y muerte, desgracia y dicha, victoria y derrota, permanencia y destrucción, conquistan para el ser humano la figura de su destino. La reinante amplitud de estas relaciones abiertas es el mundo de este pueblo histórico; sólo a partir de ella y en ella vuelve a encontrarse a sí mismo para cumplir su destino.

Allí alzado, el templo reposa sobre su base rocosa. Al reposar sobre la roca, la obra extrae de ella la oscuridad encerrada en su soporte informe y no forzado a nada. Allí alzado, el edificio aguanta firmemente la tormenta que se desencadena sobre su techo y así es como hace destacar su violencia. El brillo y la luminosidad de la piedra, aparentemente una gracia del sol, son los que hacen que se torne patente la luz del día, la amplitud del cielo, la oscuridad de la noche. Su seguro alzarse es el que hace visible el invisible espacio del aire. Lo inamovible de la obra contrasta con las olas marinas y es la serenidad de aquélla la que pone en evidencia la furia de éstas. El árbol y la hierba, el águila y el toro, la serpiente y el grillo sólo adquieren de este modo su figura más destacada y aparecen como aquello que son. Esta aparición y surgimiento mismos y en su totalidad, es lo que los griegos llamaron muy tempranamente *Φύσις*. Ésta ilumina al mismo tiempo aquello sobre y en lo que el ser humano funda su morada. Nosotros lo llamamos *tierra.* De lo que dice esta palabra hay que eliminar tanto la representación de una masa material sedimentada en capas como la puramente astronómica, que la ve como un planeta. La tierra es aquello en donde el surgimiento vuelve a dar acogida a todo lo que surge como tal. En eso que surge, la tierra se presenta como aquello que acoge.

32 La obra templo, ahí alzada, abre un mundo y al mismo tiempo lo vuelve a situar sobre la tierra, que sólo a partir de ese momento aparece como suelo natal. Los hombres y los animales, las plantas y las cosas, nunca se dan ni se conocen como objetos inmutables para después proporcionarle un marco adecuado a ese templo que un buen día viene a sumarse a todo lo presente. Estaremos más cerca de aquello que *es si* pensamos todo a la inversa, a condición, claro está, de que estemos preparados previamente para ver cómo se vuelve todo hacia nosotros de otra manera. Porque pensar desde la perspectiva inversa, sólo por hacerlo, no aporta nada.

Es el templo, por el mero hecho de alzarse ahí en permanencia, el que le da a las cosas su rostro y a los hombres la visión de sí mismos. Esta visión sólo permanece abierta mientras la obra siga siendo obra, mientras el dios no haya huido de ella. Lo mismo le ocurre a la estatua que le consagra al dios el vencedor de la lucha. No se trata de ninguna reproducción fiel que permita saber mejor cuál es el aspecto externo del dios, sino que se trata de una obra que le permite al propio dios hacerse presente y que por lo tanto *es* el dios mismo.

Lo mismo se puede decir de la obra hecha con palabras. En la tragedia no se muestra ni se representa nada, sino que en ella se lucha la batalla de los nuevos contra los antiguos dioses. Desde el momento en que la obra de la palabra se introduce en los relatos del pueblo, ya no habla sobre dicha batalla, sino que transforma el relato del pueblo de tal manera que, desde ese momento, cada palabra esencial lucha por sí misma la batalla y decide qué es sagrado o profano, grande o pequeño, atrevido o cobarde, noble o huidizo, señor o esclavo (*vid.* Heráclito, frag. 53).

Entonces ¿en qué consiste el ser-obra de la obra? Sin apartar nunca nuestra mirada de lo que acabamos de indicar de manera bastante imperfecta, vamos a comenzar por aclarar un poco dos rasgos esenciales de la obra. A tal fin, partiremos de eso tan conocido que sobresale en la superficie del ser-obra, el carácter de cosa, el cual proporciona un punto de apoyo a nuestro proceder habitual respecto a la obra.

Cuando se lleva una obra a una colección o exposición también se suele decir que se instala la obra. Pero este instalar es esencialmente diferente a una instalación en el sentido de la construcción de un edificio, la erección de una es- *33*
tatua o la representación de una tragedia con ocasión de una fiesta. Ese instalar es erigir en el sentido de consagrar y glorificar. Instalar no significa aquí llevar simplemente a un sitio. Consagrar significa sacralizar en el sentido de que, gracias a la erección de la obra, lo sagrado se abre como sagrado y el dios es llamado a ocupar la apertura de su presencia. De la consagración forma parte la glorificación, en tanto que reconocimiento de la dignidad y el esplendor del dios. Dignidad y esplendor no son propiedades junto a las cuales o detrás de las cuales se encuentre además el dios, sino que es en la dignidad y en el esplendor donde se hace presente el dios. En los destellos de ese esplendor brilla, es decir, se aclara, aquello que antes llamamos mundo. Erigir quiere decir abrir la rectitud, en el sentido de esa medida que orienta a lo largo del trayecto y bajo cuya forma lo esencial nos da las directrices. Pero ¿por qué la instalación de la obra es un erigirse que consagra y glorifica? Porque la obra exige tal en su ser-obra. ¿Cómo es que la obra exige semejante instalación? Porque es ella misma instaladora en su ser-obra. ¿Qué instala la obra en tanto que obra? Alzándose en sí misma, la obra abre un *mundo* y lo mantiene en una reinante permanencia.

Ser-obra significa levantar un mundo. Pero ¿qué es eso del mundo? Ya lo indicamos al hablar del templo. Por el camino que tenemos que seguir aquí, la esencia del mundo sólo se deja insinuar. Es más, esta leve indicación se tendrá que limitar a apartar todo aquello que pudiera confundir la visión de lo esencial.

Un mundo no es una mera agrupación de cosas presentes contables o incontables, conocidas o desconocidas. Un mundo tampoco es un marco úni-

camente imaginario y supuesto para englobar la suma de las cosas dadas. *Un mundo hace mundo* y tiene más ser que todo lo aprensible y perceptible que consideramos nuestro hogar. Un mundo no es un objeto que se encuentre frente a nosotros y pueda ser contemplado. Un mundo es lo inobjetivo a lo que estamos sometidos mientras las vías del nacimiento y la muerte, la bendición y la maldición nos mantengan arrobados en el ser. Donde se toman las decisiones más esenciales de nuestra historia, que nosotros aceptamos o desechamos, que no tenemos en cuenta o que volvemos a replantear, allí, el mun-
34 do hace mundo. La piedra carece de mundo. Las plantas y animales tampoco tienen mundo, pero forman parte del velado aflujo de un entorno en el que tienen su lugar. Por el contrario, la campesina tiene un mundo, porque mora en la apertura de lo ente. Con su fiabilidad, el utensilio le proporciona a este mundo una necesidad y proximidad propias. Desde el momento en que un mundo se abre, todas las cosas reciben su parte de lentitud o de premura, de lejanía o proximidad, de amplitud o estrechez. En el hecho de hacer mundo se agrupa esa espaciosidad a partir de la cual se concede o se niega el favor protector de los dioses. Hasta la fatalidad de la ausencia del dios es una de las maneras en las que el mundo hace mundo.

Desde el momento en que una obra es una obra, le hace sitio a esa espaciosidad. Hacer sitio significa aquí liberar el espacio libre de lo abierto y disponer ese espacio libre en el conjunto de sus rasgos. Este disponer surge a la presencia a partir del citado erigir. La obra, en tanto que obra, levanta un mundo. La obra mantiene abierto lo abierto del mundo. Pero levantar un mundo es sólo uno de los rasgos esenciales del ser-obra de la obra que hay que citar aquí. El rasgo que falta por nombrar intentaremos hacerlo visible de la misma manera, a partir de lo que más sobresale en la superficie de la obra.

Cuando se lleva a cabo una obra a partir de éste o aquel material —piedra, madera, metal, color, lenguaje, sonido—, se dice también que la obra está hecha de tales materiales. Pero así como la obra exige una instalación en el sentido de un erigir consagrador y glorificador, porque el ser-obra de la obra consiste en levantar un mundo, de la misma manera resulta necesaria la elaboración, porque el propio ser-obra de la obra tiene el carácter de la elaboración. La obra, como obra, es en su esencia elaboradora. Pero ¿qué elabora la obra? Sólo lo sabremos si nos fijamos en eso sobresaliente y que comúnmente se llama elaboración de obras.

Levantar un mundo forma parte del ser-obra. ¿Cuál es, desde la perspectiva de esta determinación, la esencia de la obra que normalmente se denomina material? Debido a que se encuentra determinado por la utilidad y el provecho, el utensilio toma a su servicio aquello en lo que él consiste: la materia. A la hora de fabricar un utensilio, por ejemplo, un hacha, se usa y se gasta pie-
35 dra. La piedra desaparece en la utilidad. El material se considera tanto mejor

y más adecuado cuanto menos resistencia opone a sumirse en el ser-utensilio del utensilio. Por el contrario, desde el momento en que levanta un mundo, la obra-templo no permite que desaparezca el material, sino que por el contrario hace que destaque en lo abierto del mundo de la obra: la roca se pone a soportar y a reposar y así es como se torna roca; los metales se ponen a brillar y destellar, los colores a relucir, el sonido a sonar, la palabra a decir. Todo empieza a destacar desde el momento en que la obra se refugia en la masa y peso de la piedra, en la firmeza y flexibilidad de la madera, en la dureza y brillo del metal, en la luminosidad y oscuridad del color, en el timbre del sonido, en el poder nominal de la palabra.

Aquello hacia donde la obra se retira y eso que hace emerger en esa retirada, es lo que llamamos tierra. La tierra es lo que hace emerger y da refugio. La tierra es aquella no forzada, infatigable, sin obligación alguna. Sobre la tierra y en ella, el hombre histórico funda su morada en el mundo. Desde el momento en que la obra levanta un mundo, crea la tierra, esto es, la trae aquí. Debemos tomar la palabra crear en su sentido más estricto como traer aquí. La obra sostiene y lleva a la propia tierra a lo abierto de un mundo. *La obra le permite a la tierra ser tierra.*

Pero ¿por qué traer aquí la tierra tiene que suponer que la obra se retire dentro de ella? ¿Qué es entonces la tierra, para que acceda al desocultamiento de semejante manera? La piedra pesa y manifiesta su pesadez. Pero al confrontarnos con su peso, la pesadez se vuelve al mismo tiempo impenetrable. Si a pesar de todo partimos la roca para intentar penetrarla, veremos que sus pedazos nunca muestran algo interno y abierto, sino que la piedra se vuelve a refugiar en el acto en la misma sorda pesadez y masa de sus pedazos. Si intentamos captar la pesadez de otra manera —esto es, depositando la piedra sobre una báscula—, lo único que conseguiremos es introducirla en el mero cálculo de un peso. Esta determinación de la piedra, tal vez muy exacta, no es más que un número, mientras que el peso se nos ha hurtado. El color luce y sólo quiere lucir. Si por medio de sabias mediciones lo descomponemos en un número de vibraciones, habrá desaparecido. Sólo se muestra cuando permanece *36*
sin descubrir y sin explicar. Asimismo la tierra hace que se rompa contra sí misma toda posible intromisión. Convierte en destrucción toda curiosa penetración calculadora. Por mucho que dicha intromisión pueda adoptar la apariencia del dominio y el progreso, bajo la forma de la objetivación técnico-científica de la naturaleza, con todo, tal dominio no es más que una impotencia del querer. La tierra sólo se muestra como ella misma, abierta en su claridad, allí donde la preservan y la guardan como ésa esencialmente indescifrable que huye ante cualquier intento de apertura; dicho de otro modo, la tierra se mantiene constantemente cerrada. Todas las cosas de la tierra, y ella misma en su totalidad, fluyen en una recíproca consonancia. Pero este fluir no

es una manera de borrarse. Lo que aquí fluye es la corriente de la delimitación que reposa en sí misma y limita en su presencia a todo lo que se presenta. Así, cada una de las cosas que se cierran en sí mismas se desconocen en la misma medida. La tierra es aquello que se cierra esencialmente en sí mismo. Traer aquí la tierra significa llevarla a lo abierto, en tanto que aquello que se cierra a sí mismo.

Al retirarse ella misma a la tierra, la obra trae aquí la tierra. Pero el cerrarse de la tierra no es uniforme e inmóvil, sino que se despliega en una inagotable cantidad de maneras y formas sencillas. Es verdad que el escultor usa la piedra de la misma manera que el albañil, pero no la desgasta. En cierto modo esto sólo ocurre cuando la obra fracasa. También es verdad que el pintor usa la pintura, pero de tal manera que los colores no sólo no se desgastan, sino que gracias a él empiezan a lucir. También el poeta usa la palabra, pero no del modo que tienen que usarla los que hablan o escriben habitualmente desgastándola, sino de tal manera que gracias a él la palabra se torna verdaderamente palabra y así permanece.

En ningún lugar de la obra está presente algo semejante a un material. Hasta es dudoso si cuando determinamos esencialmente al utensilio, caracterizando como materia aquello de lo que se compone, acertamos con su esencia de utensilio.

Levantar un mundo y traer aquí la tierra son dos rasgos esenciales del ser-
37 obra de la obra. Ambos pertenecen a la unidad del ser-obra. Nosotros buscamos dicha unidad cuando pensamos la subsistencia de la obra e intentamos decir esa cerrada quietud propia del reposar en sí mismo.

Aunque los citados rasgos esenciales tienen su parte de acierto, lo único que hemos logrado ha sido dar a conocer un acontecer de la obra, pero en absoluto su reposo. En efecto, ¿qué es el reposo, sino lo contrario del movimiento? Pero hay que tener en cuenta que no se trata de una manera de ser lo contrario que excluya al movimiento, sino que lo incluye. Sólo lo que se mueve puede alcanzar el reposo. Según sea el movimiento, así será el reposo. Cierto que en el movimiento entendido como mero cambio de lugar de un cuerpo el reposo no es más que el caso límite del movimiento, pero si el reposo incluye el movimiento también puede haber un reposo constituido por una interna agrupación de movimiento, es decir, máxima movilidad, siempre que el tipo de movimiento exija semejante reposo. El reposo de la obra que reposa en sí misma es de este tipo. Por eso, nos podremos aproximar a este reposo siempre que consigamos captar en una unidad la movilidad del acontecer en el ser-obra. Preguntaremos: ¿qué relación guarda en la propia obra levantar un mundo y traer aquí la tierra?

El mundo es la abierta apertura de las amplias vías de las decisiones simples y esenciales en el destino de un pueblo histórico. La tierra es la aparición, no

obligada, de lo que siempre se cierra a sí mismo y por lo tanto acoge dentro de sí. Mundo y tierra son esencialmente diferentes entre sí y, sin embargo, nunca están separados. El mundo se funda sobre la tierra y la tierra se alza por medio del mundo. Pero la relación entre el mundo y la tierra no va a morir de ningún modo en la vacía unidad de opuestos que no tienen nada que ver entre sí. Reposando sobre la tierra, el mundo aspira a estar por encima de ella. En tanto que eso que se abre, el mundo no tolera nada cerrado, pero por su parte, en tanto que aquella que acoge y refugia, la tierra tiende a englobar al mundo y a introducirlo en su seno.

Este enfrentamiento entre el mundo y la tierra es un combate. Confundimos con demasiada ligereza la esencia del combate asimilándolo a la discordia y la riña y por lo tanto entendiéndolo únicamente como trastorno y destrucción. Sin embargo, en el combate esencial, los elementos en lucha se elevan *38*
mutuamente en la autoafirmación de su esencia. La autoafirmación de la esencia no consiste nunca en afirmarse en un estado casual, sino en abandonarse en el oculto estado originario de la procedencia del propio ser. En el combate, cada uno lleva al otro por encima de sí mismo. De este modo, el combate se torna cada vez más combativo, más propiamente eso que verdaderamente es. Cuanto más duramente se supera a sí mismo y por sí, tanto más implacablemente se abandonan los contendientes a la intimidad de un simple pertenecerse a sí mismo. Para aparecer ella misma como tierra en el libre aflujo de su cerrarse a sí misma, la tierra no puede prescindir de lo abierto del mundo. Por su parte, el mundo tampoco puede deshacerse de la tierra si es que tiene que fundarse sobre algo decidido como reinante amplitud y vía de todo destino esencial.

Desde el momento en que la obra levanta un mundo y trae aquí la tierra, se convierte en la instigadora de ese combate. Pero esto no sucede para que la obra reduzca y apague de inmediato la lucha por medio de un insípido acuerdo, sino para que la lucha siga siendo lucha. Al levantar un mundo y traer aquí la tierra, la obra enciende esa lucha. El ser-obra de la obra consiste en la disputa del combate entre el mundo y la tierra. Es precisamente porque la lucha llega a su punto culminante en la simplicidad de la intimidad por lo que la unidad de la obra ocurre en la disputa del combate. La disputa del combate consiste en agrupar la movilidad de la obra, que se supera constantemente a sí misma. Por eso, es en la intimidad del combate donde tiene su esencia el reposo de la obra que reposa en sí misma.

Sólo podemos llegar a saber qué es lo que obra en la obra a partir de este reposo de la obra. Hasta ahora, decir que era la verdad la que operaba en la obra de arte era una afirmación preconcebida. ¿Hasta qué punto ocurre en el ser-obra de la obra, o mejor dicho ahora, hasta qué punto ocurre en la disputa del combate entre el mundo y la tierra la verdad? ¿Qué es la verdad?

La negligencia con que usamos esta palabra fundamental nos indica lo pequeño e imperfecto que es nuestro conocimiento sobre la esencia de la verdad. Cuando decimos verdad solemos referirnos a esta y aquella verdad, es decir, a
39 algo verdadero. Un conocimiento expresado en una frase puede ser verdadero. Pero no nos limitamos a decir que una frase es verdadera, sino que también lo decimos de una cosa, del oro verdadero por oposición al oro falso. Verdadero significa en este caso lo mismo que auténtico, oro efectivamente real. ¿Qué quiere decir aquí eso de real? Para nosotros es real lo que es de verdad. Es verdadero lo que corresponde a algo real y es real lo que es de verdad. Una vez más, el círculo se ha cerrado.

¿Qué significa 'de verdad'? La verdad es la esencia de lo verdadero. ¿En qué pensamos aquí cuando decimos esencia? Normalmente entendemos por esencia eso común en lo que coincide todo lo verdadero. La esencia se presenta en un concepto de género y generalidad que representa ese uno que vale igualmente para muchos. Pero esta esencia de igual valor (la esencialidad en el sentido de essentia) sólo es la esencia inesencial. ¿En qué consiste la esencia esencial de algo? Probablemente reside en lo que lo ente *es* de verdad. La verdadera esencia de una cosa se determina a partir de su verdadero ser, a partir de la verdad del correspondiente ente. Lo que ocurre es que ahora no estamos buscando la verdad de la esencia, sino la esencia de la verdad. Nos encontramos ante un curioso enredo. ¿Se trata sólo de un asunto curioso, tal vez incluso solamente de la vacía sutileza de un juego de conceptos, o se trata por el contrario de un abismo?

Verdad significa esencia de lo verdadero. Pensamos la verdad recordando la palabra que usaban los griegos. *'Αλήθεια* significa el desocultamiento de lo ente. Pero ¿es esto una definición de la esencia de la verdad? ¿No estaremos haciendo pasar una mera transformación en el uso de la palabra —desocultamiento en lugar de verdad— por una caracterización del asunto? En efecto, no deja de ser un simple intercambio de nombres mientras no nos enteremos de qué es lo que ha ocurrido para que haya sido necesario decir la *esencia* de la verdad con la palabra desocultamiento.

¿Es necesario para ello una renovación de la filosofía griega? En absoluto. Suponiendo que fuera posible semejante imposibilidad, una renovación no nos serviría de nada, porque la historia oculta de la filosofía griega consiste desde sus inicios en que no permanece conforme a la esencia de la verdad ilus-
40 trada mediante la palabra *ἀλήθεια* y por lo tanto su saber y decir sobre la esencia de la verdad tiene que trasladarse cada vez en mayor medida a la explicación de una esencia, derivada, de la verdad. La esencia de la verdad como *ἀλήθεια* permanece impensada tanto en el pensamiento griego como, sobre todo, en la filosofía posterior. Para el pensar, el desocultamiento es lo más oculto de la existencia griega, pero al mismo tiempo es lo que desde muy temprano determina toda la presencia de lo presente.

Pero ¿por qué no nos conformamos con la esencia de la verdad que nos resulta familiar desde hace siglos? Verdad significa hoy y desde hace tiempo concordancia del conocimiento con la cosa. Sin embargo, para que el conocer y la frase que conforma y enuncia el conocimiento puedan adecuarse a la cosa, para que la propia cosa pueda llegar a ser la que fije previamente el enunciado, dicha cosa debe mostrarse como tal. ¿Y cómo se puede mostrar si no es emergiendo ella misma de su ocultamiento, si no es situándose en lo no oculto? La proposición es verdadera en la medida en que se rige por lo que no está oculto, es decir, por lo verdadero. La verdad de la proposición es y será siempre únicamente esa corrección. Los conceptos críticos de verdad, que desde Descartes parten de la verdad como certeza, son simples transformaciones de la determinación de la verdad como corrección. Ahora bien, esta esencia de la verdad que nos resulta tan habitual y que consiste en la corrección de la representación, surge y desaparece con la verdad como desocultamiento de lo ente.

Cuando aquí y en otros lugares entendemos la verdad como desocultamiento, no nos estamos limitando a refugiarnos en una traducción más literal de una palabra griega. Estamos indagando qué elemento no conocido y no pensado puede subyacer a esa esencia de la verdad, en el sentido de corrección, que nos resulta familiar y por lo tanto está desgastada. En algunos momentos consentimos en confesar que, desde luego, a fin de demostrar y comprender lo correcto (la verdad) de un enunciado, no nos queda otro remedio que apelar a algo que ya es evidente. Este presupuesto es, en efecto, inexcusable. Mientras hablemos y opinemos así, seguiremos entendiendo la verdad únicamente como una corrección que ciertamente precisa de un presupuesto que nosotros
mismos imponemos sólo Dios sabe cómo y por qué razón. *41*

Pero no es que nosotros presupongamos el desocultamiento de lo ente, sino que éste mismo (el ser) nos instala en una esencia tal que en nuestra representación siempre permanecemos inmersos en el seno del desocultamiento y supeditados a él. No es sólo aquello *por lo que* se guía un conocimiento lo que de alguna manera debe estar no oculto, sino que todo el *ámbito* en el que se mueve este «guiarse según algo», así como aquello *por* lo que la adecuación de la proposición a la cosa se torna evidente, deben tener lugar como totalidad en lo no oculto. Nosotros mismos, con todas nuestras exactas representaciones, no seríamos nada y ni siquiera podríamos presuponer que hay algo manifiesto por lo que nos guiamos, si el desocultamiento de lo ente no nos hubiera expuesto ya en ese claro en el que entra para nosotros todo ente y del que todo ente se retira.

Pero ¿cómo sucede esto? ¿Cómo ocurre la verdad en tanto que desocultamiento? Antes de contestar hay que decir con mayor claridad qué es el desocultamiento mismo.

Las cosas y los seres humanos son, los dones y los sacrificios son, los animales y las plantas son, el utensilio y la obra son. Lo ente está en el ser. Una velada fatalidad suspendida entre lo divino y lo contrario a lo divino recorre el ser. Gran parte de lo ente escapa al dominio del hombre; sólo se conoce una pequeña parte. Lo conocido es una mera aproximación y la parte dominada ni siquiera es segura. El ente nunca se encuentra en nuestro poder ni tan siquiera en nuestra capacidad de representación, tal como sería fácil imaginar. Parece que si pensamos toda esta totalidad en una unidad, podremos captar todo lo que es, aunque sea de manera bastante burda.

Y sin embargo por encima y más allá de lo ente, aunque no lejos de él, sino ante él, ocurre otra cosa. En medio de lo ente en su totalidad se presenta un lugar abierto. Hay un claro. Pensado desde lo ente, tiene más ser que lo ente. Así pues, este centro abierto no está rodeado de ente, sino que el propio centro, el claro, rodea a todo lo ente como esa nada que apenas conocemos.

Lo ente sólo puede ser como ente cuando está dentro y fuera de lo descu-
42 bierto por el claro. Este claro es el único que proporciona y asegura al hombre una vía de acceso tanto al ente que no somos nosotros mismos como al ente que somos nosotros mismos. Gracias a este claro lo ente está no oculto en una cierta y cambiante medida. Pero incluso *oculto* lo ente sólo puede ser en el espacio que le brinda el claro. Todo ente que se topa con nosotros y camina con nosotros mantiene este extraño antagonismo de la presencia, desde el momento en que al mismo tiempo se mantiene siempre retraído en un ocultamiento. El claro en el que se encuentra lo ente es, en sí mismo y al mismo tiempo, encubrimiento. Pero el encubrimiento reina en medio de lo ente de dos maneras.

Lo ente se niega a nosotros hasta ese punto único, y en apariencia mínimo, que nos encontramos particularmente cuando ya no podemos decir de lo ente más que es. El encubrimiento como negación no es sólo ni en primer lugar el límite que se le pone cada vez al conocimiento, sino el inicio del claro de lo descubierto. Pero, al mismo tiempo, dentro de lo descubierto por el claro también hay encubrimiento, aunque desde luego de otro tipo. Lo ente se desliza ante lo ente, de tal manera que el uno oculta con su velo al otro, que éste oscurece a aquél, que lo poco tapa a lo mucho, que lo singular niega el todo. Aquí, el encubrir no es un simple negar: lo ente aparece, pero se muestra como algo diferente de lo que es.

Este encubrir es un modo de disimular. Si lo ente no disimulara a lo ente no podríamos errar ni equivocarnos en lo relativo a él, no podríamos desorientarnos y perdernos y, por consiguiente, nunca nos equivocaríamos de medida. El hecho de que lo ente pueda engañarnos como apariencia es la condición para que nosotros podamos equivocarnos y no a la inversa.

El encubrimiento puede ser una negación o una mera disimulación. Nunca tenemos la certeza directa de que sea lo uno o lo otro. El encubrimiento se encubre y disimula a sí mismo. Esto quiere decir que el lugar abierto en medio de lo ente, el claro, no es nunca un escenario rígido con el telón siempre levantado en el que se escenifique el juego de lo ente. Antes bien, el claro sólo acontece como ese doble encubrimiento. El desocultamiento de lo ente no es nunca un estado simplemente dado, sino un acontecimiento. El desocultamiento (la verdad) no es ni una propiedad de las cosas en el sentido de lo ente *43*
ni una propiedad de las proposiciones.

En el ámbito más próximo de lo ente nos creemos en casa. Lo ente es familiar, seguro, inspira confianza. Pero sin embargo hay un constante encubrimiento que recorre el claro bajo la doble forma de la negación y el disimulo. Lo seguro en el fondo no es seguro, sino algo completamente in-seguro. La esencia de la verdad, esto es, la esencia del desocultamiento está completamente dominada por una abstención. Ahora bien, esta abstención no es un defecto ni un fallo, como si la verdad fuera un vano desocultamiento que se hubiera desprendido de todo lo oculto. Si pudiera ser eso, la verdad dejaría de ser ella misma. *A la esencia de la verdad en tanto que esencia del desocultamiento le pertenece necesariamente esta abstención según el modo de un doble encubrimiento.* La verdad es en su esencia no-verdad. Decimos esto así para mostrar de un modo tajante, y tal vez algo chocante, que la abstención bajo el modo del encubrimiento forma parte del desocultamiento como claro. Por el contrario, el enunciado que reza: la esencia de la verdad es la no-verdad, no quiere decir que la verdad sea en el fondo falsedad. Asimismo tampoco quiere decir que la verdad nunca sea ella misma, sino que, en una representación dialéctica, siempre es también su contrario.

La verdad se presenta como ella misma en la medida en que la abstención encubridora es la que, como negación, le atribuye a todo claro su origen permanente, pero como disimulo, le atribuye a todo claro el incesante rigor de la equivocación. Con la abstención encubridora se pretende nombrar a esa contrariedad que se encuentra en la esencia de la verdad y que, dentro de ella, reside entre el claro y el encubrimiento. Se trata del enfrentamiento de la lucha originaria. La esencia de la verdad es, en sí misma, el combate primigenio en el que se disputa ese centro abierto en el que se adentra lo ente y del que vuelve a salir para refugiarse dentro de sí mismo.

Ese espacio abierto acontece en medio de lo ente. Muestra un rasgo esencial que ya nombramos. A lo abierto le pertenece un mundo y la tierra. Pero el mundo no es simplemente ese espacio abierto que corresponde al claro, ni la tierra es eso cerrado que corresponde al encubrimiento. Antes bien, el mundo es el claro de las vías de las directrices esenciales a las que se ajusta todo decidir.
Pero cada decisión se funda sobre un elemento no dominado, oculto, des- *44*

orientador, pues de lo contrario no sería nunca tal decisión. La tierra no es simplemente lo cerrado, sino aquello que se abre como elemento que se cierra a sí mismo. Mundo y tierra son en sí mismos, según su esencia, combatientes y combativos. Sólo como tales entran en la lucha del claro y el encubrimiento.

La tierra sólo se alza a través del mundo, el mundo sólo se funda sobre la tierra, en la medida en que la verdad acontece como lucha primigenia entre el claro y el encubrimiento. Pero ¿cómo acontece la verdad? Nuestra respuesta es que acontece en unos pocos modos esenciales. Uno de estos modos es el ser-obra de la obra. Levantar un mundo y traer aquí la tierra supone la disputa de ese combate —que es la obra— en el que se lucha para conquistar el desocultamiento de lo ente en su totalidad, esto es, la verdad.

En ese alzarse ahí del templo acontece la verdad. Esto no quiere decir que el templo presente y reproduzca algo de manera exacta, sino que lo ente en su totalidad es llevado al desocultamiento y mantenido en él. El sentido originario de mantener es guardar. En la pintura de Van Gogh acontece la verdad. Esto no quiere decir que en ella se haya reproducido algo dado de manera exacta, sino que en el proceso de manifestación del ser-utensilio del utensilio llamado bota, lo ente en su totalidad, el mundo y la tierra en su juego recíproco, alcanzan el desocultamiento.

En la obra está en obra la verdad, es decir, no sólo algo verdadero. El cuadro que muestra el par de botas labriegas, el poema que dice la fuente romana, no sólo revelan qué es ese ente aislado en cuanto tal —suponiendo que revelen algo—, sino que dejan acontecer al desocultamiento en cuanto tal en relación con lo ente en su totalidad. Cuanto más sencilla y esencialmente aparezca sola en su esencia la pareja de botas y cuanto menos adornada y más pura aparezca sola en su esencia la fuente, tanto más inmediata y fácilmente alcanzará con ellas más ser todo lo ente. Así es como se descubre el ser que se encubre a sí mismo. La luz así configurada dispone la brillante aparición del ser en la obra. La brillante aparición dispuesta en la obra es lo bello. *La belleza es uno de los modos de presentarse la verdad como desocultamiento.*

Ahora ya hemos captado con mayor claridad la esencia de la verdad a algunos respectos. Si esto es así, debería estar más claro qué es lo que obra en la
45 obra, pero ocurre que el ser-obra de la obra visible en estos momentos todavía no nos dice nada sobre la realidad más próxima e imperiosa de la obra, sobre el carácter de cosa de la obra. Casi parece como si con la intención exclusiva de captar de la manera más pura posible la subsistencia de la obra hubiéramos olvidado por completo el hecho de que una obra es siempre una obra, es decir, algo efectuado. Si hay algo que distingue a la obra en cuanto obra es, desde luego, el hecho de que la obra ha sido creada. Desde el momento en que la obra es creada y el crear precisa de un medio a partir del cual y en el cual éste crea, también el carácter de cosa entra a formar parte de la obra. Esto es in-

discutible, pero todavía sigue abierta la pregunta de cómo entra a formar parte de la obra el hecho de ser algo creado, su ser-creación. Esto sólo puede aclararse analizando dos cuestiones:

1. ¿Qué quiere decir aquí ser-creación y crear a diferencia de fabricar y ser algo fabricado?

2. ¿Cuál es la esencia más íntima de la propia obra, aquella única esencia a partir de la cual es posible sopesar hasta qué punto el ser-creación le pertenece y en qué medida es lo que determina el ser-obra de la obra?

Aquí, crear siempre se ha pensado en relación con la obra. El acontecimiento de la verdad forma parte de la esencia de la obra. La esencia del crear la determinamos por adelantado a partir de su relación con la esencia de la verdad como desocultamiento de lo ente. La pertenencia del ser-creación a la obra sólo puede salir a la luz aclarando la esencia de la verdad de modo aún más originario. Vuelve a replantearse la pregunta por la verdad y su esencia.

Tenemos que replantear esa pregunta si queremos que la frase que dice que es la verdad la que obra en la obra no sea una mera afirmación gratuita.

En realidad es sólo ahora cuando debemos plantearla de manera más esencial: ¿en qué medida se encuentra en la esencia de la verdad una tendencia hacia algo como la obra? ¿Qué esencia tiene la verdad para que pueda ponerse a la obra o incluso, bajo determinadas condiciones, tenga que ponerse a la obra a fin de ser como verdad? Pues bien, este ponerse a la obra de la verdad lo determinamos como la esencia del arte, de modo que nuestra última pregunta *46*
reza así:

¿Qué tiene que ser la verdad, para que pueda acontecer o incluso tenga que acontecer como arte? ¿En qué medida *hay* arte?

La verdad y el arte

El origen de la obra de arte y del artista es el arte. El origen es la procedencia de la esencia, en donde surge a la presencia el ser de un ente. ¿Qué es el arte? Buscamos su esencia en la obra efectivamente real. La realidad de la obra ha sido determinada a partir de aquello que obra en la obra, a partir del acontecimiento de la verdad. Pensamos este acontecimiento como la disputa del combate entre el mundo y la tierra. En la dinámica de esta lucha está presente el reposo. Aquí es donde se funda el reposo de la obra en sí misma.

En la obra obra el acontecimiento de la verdad. Pero lo que obra en la obra está, por lo tanto, en la obra. Por consiguiente, aquí ya se presupone la obra efectivamente real como soporte del acontecimiento. De inmediato re-

surge ante nosotros la pregunta por aquel carácter de cosa de la obra dada. Y así, hay algo que por fin queda claro: por mucho y muy insistentemente que nos preguntemos por la subsistencia de la obra, nunca daremos plenamente con su realidad efectiva mientras no nos decidamos a tomar la obra como algo efectuado. Lo más normal es tomarla así, porque en la palabra obra resuena ya el término 'efectuado' *. El carácter de obra de la obra reside en el hecho de haber sido creada por un artista. Puede parecer extraño que hayamos esperado hasta ahora para dar esta definición de la obra, que además de aclarar todo es la más lógica.

Pero, manifiestamente, el ser-creación de la obra sólo se puede entender desde el proceso del crear. Y así, por la fuerza de las cosas, nos vemos obligados a introducirnos en la actividad del artista para dar con el origen de la obra de arte. El intento de determinar el ser-obra de la obra única y exclusivamente a partir de ella misma ha demostrado ser irrealizable.

Aunque ahora dejemos a un lado la obra e indaguemos en la esencia del
47 crear, no por ello debemos olvidar lo que dijimos anteriormente sobre el cuadro de las botas labriegas o el templo griego.

Pensamos el crear como un producir o traer delante. Pero también la fabricación de un utensilio es una producción, una manera de traer algo delante. Es verdad —¡curiosa paradoja del lenguaje! **— que el trabajo artesano no crea obras ni siquiera cuando distinguimos entre el producto verdaderamente artesano y el objeto de fábrica. Pero entonces ¿en qué se diferencia el traer delante que es creación del traer delante que es fabricación? Resulta tan fácil distinguir con palabras entre la creación de obras y la fabricación de utensilios, como difícil seguir ambas maneras de traer algo delante en sus respectivos rasgos esenciales. En apariencia, la actividad del alfarero y el escultor, la del ebanista y el pintor siguen un comportamiento idéntico. La creación de obras exige de por sí el quehacer artesano. Lo que más estiman los grandes artistas es la capacidad artesanal. Son los primeros que exigen su cuidado a partir de una total maestría. Ellos, más que nadie, son los que se esfuerzan por formarse cada día más a fondo en el oficio. Ya se ha dicho repetidas veces que los griegos, que algo entendían de obras de arte, usaban la misma palabra, *τέχνη*, para designar un oficio artesano y el arte y que nombraban al artesano y al artista con el mismo nombre, *τεχνίτης*.

Por eso, parece aconsejable determinar la esencia del crear desde su lado artesanal. Pero la mención al uso que hacían los griegos de estas palabras, un uso que pone de manifiesto su experiencia del asunto, nos debe haber dejado

* *N. de los T.:* En alemán 'obra' se dice «Werk», término que, efectivamente, todavía resuena dentro de 'efectuado', «Ge*wirk*tes».

** *N. de los T.:* En alemán el trabajo artesano se llama literalmente 'obra de la mano' o «Hand*werk*».

meditabundos. Por habitual y esclarecedora que pueda ser la alusión a la forma en que los griegos designaban habitualmente los oficios artesanos y el arte utilizando la misma palabra, τέχνη, no deja de ser superficial y hasta errada, porque τέχνη no significa ni oficio manual ni arte y mucho menos lo técnico en sentido actual, puesto que no significa nunca ningún tipo de realización práctica.

La palabra τέχνη nombra más bien un modo de saber. Saber significa haber visto, en el sentido más amplio de ver, que quiere decir captar lo presente como tal. Según el pensamiento griego, la esencia del saber reside en la 48
ἀλήθεια, es decir, en el desencubrimiento de lo ente. Ella es la que sostiene y guía toda relación con lo ente. Así pues, como saber experimentado de los griegos, la τέχνη es una manera de traer delante lo ente, en la medida en que saca a lo presente como tal *fuera* del ocultamiento y lo conduce *dentro* del desocultamiento de su aspecto; τέχνη nunca significa la actividad de un hacer.

El artista no es precisamente un τεχνίτης porque también sea un artesano, sino porque tanto el hecho de producir o traer aquí obras como el de producir o traer aquí utensilios acontece en ese traer algo delante que, de antemano, hace que llegue lo ente a su presencia a partir de su aspecto. Pero todo esto ocurre en medio de lo ente, que sale a la luz y se genera espontáneamente en medio de la φύσις. El hecho de llamar τέχνη al arte no es ninguna prueba a favor de que el quehacer del artista sea comprendido a partir del trabajo manual. Lo que dentro de la creación de obras tiene aspecto de fabricación artesana tiene otra naturaleza. Este quehacer está completamente determinado por la esencia del crear y siempre se inscribe en ella.

Pero entonces, ¿qué hilo conductor podremos seguir para pensar la esencia del crear si no es el del oficio manual? ¿Cómo pensarla si no es contemplando aquello que hay que crear, la obra? A pesar de que la obra sólo se torna efectivamente real en el proceso de creación y por lo mismo depende de dicho proceso en su realidad efectiva, la esencia del crear está determinada por la esencia de la obra. Aunque el ser-creación de la obra tenga una relación con el crear, tanto el ser-creación como el crear deben determinarse a partir del ser-obra de la obra. Ahora ya no nos asombraremos por haber tratado primero durante tanto tiempo únicamente de la obra sin detenernos a analizar el ser-creación hasta el último momento. Si el ser-creación forma parte de la obra de manera tan esencial como resuena en la propia palabra obra, tendremos que procurar comprender más esencialmente lo que se ha podido determinar hasta ahora como ser-obra de la obra.

Teniendo en cuenta la delimitación recién alcanzada de la esencia de la obra, según la cual en la obra está en obra el acontecimiento de la verdad, po- 49
demos caracterizar el crear como ese dejar que algo emerja convirtiéndose en algo traído delante, producido. El llegar a ser obra de la obra es una manera de

devenir y acontecer de la verdad. En la esencia de la verdad reside todo. Pero ¿qué es la verdad para tener que acontecer en algo creado? ¿Hasta qué punto tiene la verdad una tendencia hacia la obra en el fondo de su esencia? ¿Se puede comprender esto a partir de la esencia de la verdad tal como ha sido aclarada hasta ahora?

La verdad es no-verdad, en la medida en que le pertenece el ámbito de procedencia de lo aún-no(des-)desocultado en el sentido del encubrimiento. En el des-ocultamiento como verdad está presente al mismo tiempo el otro «des» de una segunda negación o restricción. La verdad se presenta como tal en la oposición del claro y el doble encubrimiento. La verdad es el combate primigenio en el que se disputa, en cada caso de una manera, ese espacio abierto en el que se adentra y desde el que se retira todo lo que se muestra y retrae como ente. Sea cual sea el cuándo y el cómo se desencadena y ocurre este combate, lo cierto es que gracias a él ambos contendientes, el claro y el encubrimiento, se distinguen y separan.

Así es como se disputa el espacio abierto donde tiene lugar la lucha. La apertura de este espacio abierto, esto es, la verdad, sólo puede ser lo que es, concretamente *esta* apertura, si ella misma se establece y mientras se mantenga instalada en su espacio abierto. Es por eso por lo que en dicho espacio abierto debe haber siempre y en cada caso un ente en el que la apertura gane su firmeza y estabilidad. Desde el momento en que la apertura ocupa el espacio abierto, lo mantiene abierto y dispuesto. Disponer y ocupar se han pensado siempre aquí a partir del sentido griego de la θέσις, que significa poner en lo no oculto.

Cuando alude a ese establecerse de la apertura en el espacio abierto, el pensar toca una región que no podemos detenernos a explicar todavía. Diremos simplemente que si la esencia del desocultamiento de lo ente pertenece de alguna manera al propio ser (*vid.* «Ser y Tiempo», parágrafo 44), es éste, a partir de su esencia, el que permite que se produzca el espacio de juego de la apertura (el claro del aquí) y lo lleva *como tal* a todo lugar en el que un ente sale a la luz a su manera.

La verdad acontece de un único modo: estableciéndose en ese combate y espacio de juego que se abren gracias a ella misma. En efecto, puesto que la verdad es la oposición alterna del claro y el encubrimiento, le pertenece aque-
50 llo que aquí hemos dado en llamar su establecimiento. Pero la verdad no está ya presente de antemano en algún lugar de las estrellas para venir después a instalarse en algún lugar de lo ente. Esto es imposible, aunque sólo sea porque es la apertura de lo ente la primera que concede la posibilidad de que aparezca ese lugar cualquiera, ese lugar lleno de presencia. El claro de la apertura y el establecimiento en el espacio abierto son inseparables, se pertenecen mutuamente. Son la misma y única esencia del acontecimiento de la verdad. Tal acontecimiento es histórico de muchas maneras.

Una de las maneras esenciales en que la verdad se establece en ese ente abierto gracias a ella es su ponerse a la obra. Otra manera de presentarse la verdad es la acción que funda un Estado. Otra forma en la que la verdad sale a la luz es la proximidad de aquello que ya no es absolutamente un ente, sino lo más ente de lo ente. Otro modo de fundarse la verdad es el sacrificio esencial. Finalmente, otra de las maneras de llegar a ser de la verdad es el cuestionar del pensador, que nombra el pensar del ser como tal en su cuestionabilidad, o lo que es lo mismo, como digno de ser cuestionado. Frente a esto, la ciencia no es ningún tipo de acontecimiento originario de la verdad, sino siempre la construcción de un ámbito de la verdad, ya abierto, por medio de la fundamentación y la aprehensión de aquello que se muestra exacto dentro de su círculo de un modo posible y necesario. Cuando y en la medida en que una ciencia va más allá de lo exacto para alcanzar una verdad, esto es, un desvelamiento esencial de lo ente en cuanto tal, dicha ciencia es filosofía.

Como forma parte de la esencia de la verdad tener que establecerse en lo ente a fin de poder llegar a ser verdad, por eso en la esencia de la verdad reside *una tendencia hacia la obra* que le ofrece a la verdad la extraordinaria posibilidad de ser ella misma en medio de lo ente.

El establecimiento de la verdad en la obra es un modo de traer delante eso ente que antes no era todavía y después no volverá a ser nunca. Este traer delante sitúa a eso ente en lo abierto de manera tal que aquello que tiene que ser traído delante sea precisamente lo que aclare la apertura de eso abierto en lo que aparece. Allí donde dicho traer delante trae expresamente la apertura de lo ente, es decir, la verdad, lo traído delante será una obra. Semejante modo de traer delante es el crear. En tanto que un modo de traer, es más bien un re- 51
cibir y tomar dentro de la relación con el desocultamiento. Si esto es así, ¿en qué consiste el ser-creación? Lo aclararemos a través de dos determinaciones esenciales.

La verdad se establece en la obra. La verdad sólo se presenta como el combate entre el claro y el encubrimiento en la oposición alternante entre mundo y tierra. La verdad, en tanto que dicho combate entre mundo y tierra, quiere establecerse en la obra. El combate no debe ser apagado ni concluido en un ente traído delante propiamente para este fin, sino que debe abrirse a partir de este ente. Siendo esto así, dicho ente debe albergar en su seno los rasgos esenciales del combate. En el combate se conquista la unidad de mundo y tierra. Al abrirse, un mundo le ofrece a una humanidad histórica la decisión sobre victoria y derrota, bendición y maldición, señorío y esclavitud. El mundo en eclosión trae a primer plano lo aún no decidido, lo que aún carece de medida y, de este modo, abre la oculta necesidad de medida y decisión.

Pero desde el momento en que un mundo se abre, la tierra comienza a alzarse. Se muestra como aquella que todo lo soporta, como aquella que se es-

conde en su ley y se cierra constantemente a sí misma. El mundo exige su decisión y su medida y hace que lo ente alcance el espacio abierto de sus vías. Mientras soporta y se alza la tierra aspira a mantenerse cerrada confiándole todo a su ley. El combate no es un rasgo en el sentido de una desgarradura, de una mera grieta que se rasga, sino que es la intimidad de la mutua pertenencia de los contendientes. Este rasgo separa a los contrincantes llevándolos hacia el origen de su unidad a partir del fundamento común. Es el rasgo o plano fundamental. Es el rasgo o perfil que dibuja los trazos fundamentales de la eclosión del claro de lo ente. Este rasgo no rasga o separa en dos a los contrincantes, sino que lleva la contraposición de medida y límite a un rasgo o contorno único.

La verdad como combate sólo se establece en un ente que hay que traer delante de tal manera que la lucha se abra en ese ente, esto es, que el propio ente sea conducido al rasgo. El rasgo bosqueja en una unidad todos los rasgos: el perfil y el plano fundamental, el corte y el contorno. La verdad se establece en lo ente, pero de un modo tal, que es el propio ente el que ocupa el espacio
52 abierto de la verdad. Ahora bien, esta ocupación sólo puede ocurrir de tal manera que aquello que ha de ser traído delante, el rasgo, se confíe a eso que se cierra a sí mismo y se alza en lo abierto. El rasgo debe retirarse de nuevo a la persistente pesadez de la piedra, la callada dureza de la madera, el oscuro brillo de los colores. Sólo en la medida en que la tierra vuelve a albergar dentro de sí al rasgo, es traído éste a lo abierto, es situado, es decir, puesto, en aquello que se alza en lo abierto en tanto que aquello que se cierra a sí mismo y resguarda.

El combate llevado al rasgo, restituido de esta manera a la tierra y, con ello, fijado en ella, es la *figura.* El ser-creación de la obra significa la fijación de la verdad en la figura. Ella es el entramado por el que se ordena el rasgo. El rasgo así entramado es la disposición del aparecer de la verdad. Lo que aquí recibe el nombre de figura debe ser pensado siempre a partir de *aquel* situar y *aquella* com-posición, bajo cuya forma se presenta la *obra* en la medida en que se erige y se trae aquí a sí misma.

En la creación de la obra debe restituirse a la tierra el combate como rasgo y la propia tierra debe ser traída a la presencia y ser usada como aquella que se cierra a sí misma. Este uso no desgasta ni malgasta la tierra como un material, sino que, por el contrario, es el que la libera para ella misma. Este uso de la tierra es un obrar con ella que parece una utilización artesanal del material. De ahí la apariencia de que la creación de obras es también una actividad artesana, cosa que no es jamás. Pero la fijación de la verdad en su figura sigue teniendo siempre algo de uso de la tierra. Por el contrario, la fabricación de utensilios no es nunca inmediatamente la realización del acontecimiento de la verdad. Que un utensilio esté terminado significa que está conformado un

material como algo preparado para el uso. Que el utensilio esté terminado significa que es abandonado a su utilidad pasando por encima de sí mismo.

No ocurre lo mismo con el ser-creación de la obra. Esta afirmación quedará muy clara a través de la segunda característica que ahora señalaremos.

Que el utensilio esté terminado y la obra haya sido creada coinciden en el hecho de que en ambos casos algo ha sido traído delante o producido. Pero el que la obra haya sido creada, esto es, su ser-creación, se distingue frente a cualquier otra manera de traer delante o producir por ser algo creado dentro de lo creado. Pero ¿no se aplica también esto a cualquier elemento traído delante y 53
que ha llegado a ser de algún modo? Sin duda, todo elemento traído delante está dotado de ese haber sido traído delante, si es que se le ha dotado de alguna manera. Pero en la obra, el ser-creación ha sido creado expresamente dentro de lo creado, de tal manera que lo traído delante de este modo se alza y destaca de una forma particular a partir de él. Si esto es así, también podremos llegar a conocer expresamente el ser-creación en la obra misma.

Que el ser-creación sobresalga respecto a la obra no significa que deba advertirse que la obra ha sido hecha por un gran artista. Lo creado no tiene que servir para dar testimonio de la capacidad de un maestro y lograr su público reconocimiento. No es el N.N. fecit lo que se debe dar a conocer, sino que el simple «factum est» de la obra debe ser mantenido en lo abierto. Lo que se debe dar a conocer es que aquí ha acontecido el desocultamiento de lo ente y que en su calidad de eso acontecido sigue aconteciendo por primera vez; que dicha obra *es* en lugar, más bien, de no ser. El impulso que emerge de la obra haciéndola destacar como tal obra y lo incesante de ese imperceptible destacar es lo que constituye la perdurabilidad del reposar en sí misma de la obra. Es precisamente donde el artista y el proceso y circunstancias de surgimiento de la obra no llegan a ser conocidos, donde sobresale del modo más puro ese impulso que hace destacar a la obra, este «que es» de su ser-creación.

Es verdad «que» el hecho de haber sido fabricado es algo que también forma parte de todo utensilio disponible y en uso. Pero en lugar de aparecer en el utensilio, este «que» desaparece en la utilidad. Cuanto más manejable resulta un utensilio, tanto menos llama la atención, como le ocurre por ejemplo al martillo, y tanto más exclusivamente se mantiene dicho utensilio en el ámbito de su ser-utensilio. En realidad, podemos observar que todo lo dado es, pero se trata de una simple observación superficial que inmediatamente se olvida como ocurre con todo lo que es habitual. ¿Y qué más habitual que esto: que lo ente es? Por el contrario, en la obra lo extraordinario es precisamente que *sea* como tal. Ese acontecimiento que consiste en que la obra haya sido creada no se limita a seguir vibrando en la obra, sino que es el mismo acontecimiento de que la obra sea como tal obra el que proyecta a ésta ante sí misma y la mantiene proyectada en torno a sí. Cuanto más esencialmente se abre la obra, tan- 54

to más sale a la luz la singularidad de que la obra sea en lugar más bien de no ser. Cuanto más esencialmente sale a lo abierto este impulso que emerge de la obra haciéndola destacar, tanto más extraña y aislada se torna la obra. En el traer delante de la obra reside ese ofrecimiento que consiste en «que sea».

La pregunta por el ser-creación de la obra debería aproximarnos al carácter de obra de la obra y con ello a su realidad efectiva. El ser-creación se ha desvelado como esa fijación del combate en la figura por medio del rasgo. Por otra parte, el propio ser-creación ha sido expresamente creado dentro de la obra y se encuentra en lo abierto como el callado impulso —que hace destacar a la obra— del «que». Pero la realidad efectiva de la obra tampoco se agota en el hecho de haber sido creada. Por el contrario, la contemplación de la esencia de su ser-creación nos capacita para consumar ese paso al que tendía todo lo dicho hasta ahora.

Cuanto más solitaria se mantiene la obra dentro de sí, fijada en la figura, cuanto más puramente parece cortar todos los vínculos con los hombres, tanto más fácilmente sale a lo abierto ese impulso —que hace destacar a la obra— de que dicha obra *sea,* tanto más esencialmente emerge lo inseguro y desaparece lo que hasta ahora parecía seguro. Pero este proceso no entraña ninguna violencia, porque cuanto más puramente se queda retirada la obra dentro de la apertura de lo ente abierta por ella misma, tanto más fácilmente nos adentra a nosotros en esa apertura y, por consiguiente, nos empuja al mismo tiempo fuera de lo habitual. Seguir estos desplazamientos significa transformar las relaciones habituales con el mundo y la tierra y a partir de ese momento contener el hacer y apreciar, el conocer y contemplar corrientes a fin de demorarnos en la verdad que acontece en la obra. Detenerse en esta demora es lo que permite que lo creado sea la obra que es. Dejar que la obra sea una obra es lo que denominamos el cuidado por la obra. Es sólo por mor de ese cuidado por lo que la obra se da en su ser-creación como aquello efectivamente real, o, tal como podemos decir mejor ahora, como aquello que está presente con carácter de obra.

En la misma medida en que una obra no puede ser sin haber sido creada, pues tiene una necesidad esencial de creadores, tampoco lo creado mismo puede seguir siendo sin sus cuidadores.

Pero cuando una obra no encuentra cuidadores o no los encuentra inmediatamente tales que correspondan a la verdad que acontece en la obra, esto no
55 significa en absoluto que la obra pueda ser también obra sin los cuidadores. En efecto, si realmente es una obra, siempre guarda relación con los cuidadores, incluso o precisamente cuando sólo espera por dichos cuidadores para solicitar y aguardar la entrada de estos mismos en su verdad. El propio olvido en que puede caer la obra no se puede decir que no sea nada; es todavía un modo de cuidar. Se alimenta de la obra. Cuidar la obra significa mantenerse

en el interior de la apertura de lo ente acaecida en la obra. Ahora bien, ese mantener en el interior del cuidado es un saber. Efectivamente, saber no consiste sólo en un mero conocer o representarse algo. El que sabe verdaderamente lo ente, sabe lo que quiere en medio de lo ente.

El querer aquí citado, que ni aplica un saber ni lo decide previamente, ha sido pensado a partir de la experiencia fundamental del pensar en «Ser y Tiempo». El saber que permanece un querer y el querer que permanece un saber, es el sumirse extático del hombre existente en el desocultamiento del ser. La resolución pensada en «Ser y Tiempo» no es la acción deliberada de un sujeto, sino la liberación del Dasein fuera de su aprisionamiento en lo ente para llevarlo a la apertura del ser. Pero en la existencia el ser humano no sale de un interior hacia un exterior, sino que la esencia de la existencia consiste en estar dentro estando fuera, acontecimiento que ocurre en la escisión esencial del claro de lo ente. Ni en el caso del crear anteriormente citado ni en el del querer del que hablamos ahora pensamos en la actividad y en la acción de un sujeto que se plantea a sí mismo como meta y aspira a ella.

Querer es la lúcida resolución de un ir más allá de sí mismo en la existencia que se expone a la apertura de lo ente que aparece en la obra. Así es como se encamina lo que está dentro hacia la ley. El cuidado por la obra es, como saber, el lúcido internarse en lo inseguro de la verdad que acontece en la obra.

Este saber, que como querer habita familiarmente en la verdad de la obra y sólo de este modo sigue siendo un saber, no saca a la obra fuera de su subsistencia, no la arrastra al círculo de la mera vivencia ni la rebaja al papel de una mera provocadora de vivencias. El cuidado por la obra no aisla a los hombres *56*
en sus vivencias, sino que los adentra en la pertenencia a la verdad que acontece en la obra y, de este modo, funda el ser para los otros y con los otros como exposición histórica del ser-aquí a partir de su relación con el desocultamiento. Finalmente, el conocer al modo del cuidado está lejos de ese conocimiento guiado exclusivamente por el mero gusto por lo formal de la obra, sus cualidades y encantos en sí. Saber en tanto que haber-visto es estar decidido; es estar dentro en el combate dispuesto por la obra en el rasgo.

La única que crea y muestra previamente cuál es la correcta manera de cuidar la obra es la propia obra. El cuidado ocurre en diferentes grados del saber, cada uno de los cuales tiene diferente alcance, consistencia y claridad. Cuando se ofrecen las obras a un mero deleite artístico no por eso se demuestra que estén cuidadas como obras.

En cuanto el impulso que hace destacar a la obra, dirigido hacia lo inseguro, queda atrapado en lo corriente y ya conocido, se puede decir que ha comenzado la empresa artística en torno a las obras. Ni la más cuidadosa transmisión de obras, ni los ensayos científicos para recuperarlas, consiguen alcanzar ya nunca el propio ser-obra de la obra, sino un simple recuerdo del mismo.

Pero también este recuerdo puede ofrecerle todavía a la obra un lugar desde el que puede seguir contribuyendo a configurar la historia. Por el contrario, la realidad efectiva más propia de la obra sólo es fecunda allí donde la obra es cuidada en la verdad que acontece gracias a ella.

La realidad efectiva de la obra se determina en sus rasgos esenciales a partir de la esencia del ser-obra. Ahora podemos retomar de nuevo la pregunta que introdujo estas cuestiones: ¿qué ocurre con ese carácter de cosa de la obra, que debe ser garantía de su inmediata realidad efectiva? Ocurre que ya no nos planteamos la pregunta por el carácter de cosa de la obra, pues, mientras sigamos planteándola, estaremos tomando inmediata y definitivamente por adelantado la obra como un objeto dado. De esta manera nunca preguntaremos a partir de la obra, sino a partir de nosotros mismos. A partir de nosotros, que no le dejamos a la obra ser una obra, sino que tendemos a representárnosla como un objeto que debe provocar en nosotros determinados estados.

57 Sin embargo, en el sentido de los conceptos habituales de cosa, lo que verdaderamente presenta carácter de cosa en la obra tomada como objeto, es —entendido desde la obra— el carácter terrestre de la misma. La tierra se alza en la obra porque la obra como tal se presenta allí, donde obra la verdad, y porque la verdad sólo se presenta estableciéndose en un ente. Pues bien, es en la tierra, como aquella que se cierra esencialmente a sí misma, en donde la apertura del espacio abierto encuentra su mayor resistencia y, por lo mismo, el lugar de su estancia constante en la que debe fijarse la figura.

Siendo esto así, ¿estaba de más intentar resolver la pregunta por el carácter de cosa de la cosa? En absoluto. Es verdad que el carácter de obra no puede determinarse a partir del carácter de cosa, pero a partir del saber sobre el carácter de obra de la obra puede introducirse por buen camino la pregunta por el carácter de cosa de la cosa. Esto no es poco si recordamos cómo desde la Antigüedad el habitual modo de pensar ha atropellado el carácter de cosa de la cosa y le ha dado la supremacía a una interpretación de lo ente en su totalidad que es incapaz de comprender la esencia del utensilio y de la obra y que además nos ha cegado para la visión de la esencia originaria de la verdad.

Para la determinación de la coseidad de la cosa no basta tener en cuenta el soporte de las propiedades ni la multiplicidad de los datos sensibles en su unidad, así como tampoco el entramado materia-forma que se representa para sí y se deriva del carácter de utensilio. Esa mirada que puede darle peso y medida a la interpretación del carácter de cosa de las cosas debe adentrarse en la pertenencia de las cosas a la tierra. Pero la esencia de la tierra, como aquella que no está obligada a nada, es soporte de todo y se cierra a sí misma, sólo se desvela cuando se alza en un mundo dentro de la oposición recíproca de ambos. Este combate queda fijado en la figura de la obra y se manifiesta gracias a ella. Lo que es válido para el utensilio —que sólo comprendamos pro-

piamente el carácter de utensilio del utensilio a través de la obra—, también vale para el carácter de cosa de la cosa. Que no tengamos un saber inmediato del carácter de cosa, o al menos sólo uno muy impreciso, motivo por el que precisamos de la obra, es algo que nos demuestra que en el ser-obra de la obra está en obra el acontecimiento de la verdad, la apertura de lo ente. *58*

Pero —podríamos aducir finalmente— ¿acaso antes de ser creada y para serlo la obra no debe por su parte verse puesta en relación con las cosas de la tierra, con la naturaleza, si es que debe empujar correctamente el carácter de cosa hacia lo abierto? Pues bien, alguien que sin duda lo sabía, Alberto Durero, pronunció esta conocida frase: «Pues, verdaderamente, el arte está dentro de la naturaleza y el que pueda arrancarlo fuera de ella, lo poseerá.» Arrancar significa aquí extraer el rasgo y trazarlo con la plumilla en el tablero de dibujo. Pero enseguida surge la pregunta contraria: ¿cómo vamos a extraer el rasgo, a arrancarlo, si el proyecto creador no lo lleva previamente a lo abierto en tanto que rasgo, es decir, si no lo lleva en tanto que combate entre la medida y la desmesura? No cabe duda de que en la naturaleza se esconde un rasgo, una medida, unos límites y una posibilidad de traer algo delante ligada a ellos: el arte. Pero tampoco cabe duda de que tal arte sólo se manifiesta en la naturaleza gracias a la obra, porque originariamente reside en la obra.

Los esfuerzos por alcanzar la realidad efectiva de la obra deben preparar el terreno para que podamos encontrar el arte y su esencia en la obra efectivamente real. La pregunta por la esencia del arte, por el camino hacia el saber de ella, debe ser primera y nuevamente dotada de un fundamento. Como toda respuesta auténtica, la respuesta a la pregunta no es más que la salida más extrema al último paso de una larga serie de pasos en forma de preguntas. Las respuestas sólo conservan su fuerza como respuestas mientras siguen arraigadas en el preguntar.

La realidad efectiva de la obra no sólo se ha tornado más visible para nosotros a partir de su ser-obra, sino también esencialmente más rica. Al ser-creación de la obra le pertenecen con igual carga esencial los cuidadores que los creadores. Pero es la obra la que, por su esencia, hace posible a los creadores y necesita a los cuidadores. Si el arte es el origen de la obra, esto quiere decir que hace que surja en su esencia aquello que se pertenece mutuamente y de manera esencial dentro de la obra: los creadores y los cuidadores. Pero ¿qué es el propio arte, para que podamos llamarlo con todo derecho un origen?

En la obra obra el acontecimiento de la verdad precisamente al modo de *59*
una obra. En consecuencia, hemos determinado previamente la esencia del arte como ese poner a la obra de la verdad. Pero esta determinación es conscientemente ambigua. Por una parte, dice que el arte es la fijación en la figura de la verdad que se establece a sí misma. Esto ocurre en el crear como aquel traer delante el desocultamiento de lo ente. Pero, por otra parte, poner a la obra sig-

nifica poner en marcha y hacer acontecer al ser-obra. Esto ocurre como cuidado. Así pues, el arte es el cuidado creador de la verdad en la obra. *Por lo tanto, el arte es un llegar a ser y acontecer de la verdad.* ¿Quiere decir esto que la verdad surge de la nada? Efectivamente, si entendemos por nada la mera nada de lo ente y si nos representamos a ese ente como aquello presente corrientemente y que debido a la instancia de la obra aparece y se desmorona como ese ente que sólo pretendidamente es verdadero. La verdad nunca puede leerse a partir de lo presente y habitual. Por el contrario, la apertura de lo abierto y el claro de lo ente sólo ocurre cuando se proyecta esa apertura que tiene lugar en la caída.

La verdad como claro y encubrimiento de lo ente acontece desde el momento en que se poetiza. *Todo arte* es *en su esencia poema* en tanto que un dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal. La esencia del arte, en la que residen al tiempo la obra de arte y el artista, es el ponerse a la obra de la verdad. Es desde la esencia poética del arte, desde donde éste procura un lugar abierto en medio de lo ente en cuya apertura todo es diferente a lo acostumbrado. Gracias al proyecto puesto en obra de ese desocultamiento de lo ente que recae sobre nosotros, todo lo habitual y normal hasta ahora es convertido por la obra en un no ente, perdiendo de este modo la capacidad de imponer y mantener el ser como medida. Lo curioso de todo esto es que la obra no actúa en absoluto sobre lo ente existente hasta ahora por medio de relaciones causales. El efecto de la obra no proviene de un efectuar. Consiste en una transformación, que ocurre a partir de la obra, del desocultamiento de lo ente, o lo que es lo mismo, del ser.

60 Pero el poema no es un delirio que inventa lo que le place ni una divagación de la mera capacidad de representación e imaginación que acaba en la irrealidad. Lo que despliega el poema en tanto que proyecto esclarecedor de desocultamiento y que proyecta hacia adelante en el rasgo de la figura, es el espacio abierto, al que hace acontecer, y de tal manera, que es sólo ahora cuando el espacio abierto en medio de lo ente logra que lo ente brille y resuene. Si contemplamos la esencia de la obra y su relación con el acontecimiento de la verdad de lo ente se torna cuestionable si la esencia del poema, lo que significa también la esencia del proyecto, puede llegar a ser pensada adecuadamente a partir de la imaginación y la capacidad de inventiva.

Debemos seguir pensando la esencia del poema —ahora comprendida en toda su amplitud, pero no por ello de manera indeterminada—, como algo digno de ser cuestionado, que debe ser pensado a fondo.

Si todo arte es, en esencia, poema, de ahí se seguirá que la arquitectura, la escultura, la música, deben ser atribuidas a la poesía. Ésta parece una suposición completamente arbitraria. Y lo es, mientras sigamos opinando que las citadas artes son variantes del arte del lenguaje, si es que podemos bautizar a

la poesía con este título que se presta a ser mal entendido. Pero la poesía es sólo uno de los modos que adopta el proyecto esclarecedor de la verdad, esto es, del poetizar en sentido amplio. Con todo, la obra del lenguaje, el poema en sentido estricto, ocupa un lugar privilegiado dentro del conjunto de las artes.

Para ver esto sólo es necesario comprender correctamente el concepto de lenguaje. Según la representación habitual, el lenguaje pasa por ser una especie de comunicación. Sirve para conversar y ponerse de acuerdo y, en general, para el entendimiento. Pero el lenguaje no es sólo ni en primer lugar una expresión verbal y escrita de lo que ha de ser comunicado. El lenguaje no se limita a conducir hacia adelante en palabras y frases lo revelado y lo oculto, eso que se ha querido decir: el lenguaje es el primero que consigue llevar a lo abierto a lo ente en tanto que ente. En donde no está presente ningún lenguaje, por ejemplo en el ser de la piedra, la planta o el animal, tampoco existe ninguna apertura de lo ente y, por consiguiente, ninguna apertura de lo no ente y de lo vacío.

En la medida en que el lenguaje nombra por vez primera a lo ente, es este nombrar el que hace acceder lo ente a la palabra y la manifestación. Este *61*
nombrar nombra a lo ente *a* su ser *a partir* del ser. Este decir es un proyecto del claro, donde se dice en calidad de qué accede lo ente a lo abierto. Proyectar es dejar libre un arrojar bajo cuya forma el desocultamiento se somete a entrar dentro de lo ente como tal. El anunciar que proyecta se convierte de inmediato en la renuncia a toda sorda confusión en la que lo ente se oculta y retira.

El decir que proyecta es poema: el relato del mundo y la tierra, el relato del espacio de juego de su combate y, por tanto, del lugar de toda la proximidad y lejanía de los dioses. El poema es el relato del desocultamiento de lo ente. Todo lenguaje es el acontecimiento de este decir en el que a un pueblo se le abre históricamente su mundo y la tierra queda preservada como esa que se queda cerrada. El decir que proyecta es aquel que al preparar lo que se puede decir trae al mismo tiempo al mundo lo indecible en cuanto tal. Es en semejante decir en donde se le acuñan previamente a un pueblo histórico los conceptos de su esencia, esto es, su pertenencia a la historia del mundo.

El poema está pensado aquí en un sentido tan amplio y al mismo tiempo en una unidad esencial tan íntima con el lenguaje y la palabra, que no queda más remedio que dejar abierta la cuestión de si el arte en todos sus modos, desde la arquitectura a la poesía, agota verdaderamente la esencia del poema.

El propio lenguaje es poema en sentido esencial. Pero como el lenguaje es aquel acontecimiento en el que se le abre por vez primera al ser humano el ente como ente, por eso la poesía, el poema en sentido restringido, es el poema más originario en sentido esencial. El lenguaje no es poema por el hecho de ser

la poesía primigenia, sino que la poesía acontece en el lenguaje porque éste conserva la esencia originaria del poema. Por el contrario, la arquitectura y la escultura acontecen siempre y únicamente en el espacio abierto del decir y del nombrar. Éstos son los que las dominan y guían. Por eso siguen siendo caminos y modos propios de establecer la verdad en la obra. Son, cada una para sí, una forma propia de poetizar dentro de ese claro del ente que ya ha acontecido en el lenguaje aunque de forma inadvertida.

62 En tanto que el poner a la obra de la verdad, el arte es poema. No es sólo la creación de la obra la que es poética, sino también, aunque de otra manera, el cuidado de la obra. En efecto, una obra sólo es efectivamente real como obra cuando nos desprendemos de nuestros hábitos y nos adentramos en aquello abierto por la obra para que nuestra propia esencia pueda establecerse en la verdad de lo ente.

La esencia del arte es poema. La esencia del poema es, sin embargo, la fundación de la verdad. Entendemos este fundar en tres sentidos: fundar en el sentido de donar, fundar en el sentido de fundamentar y fundar en el sentido de comenzar. Pero la fundación sólo es efectivamente real en el cuidado. Por eso, a cada modo de fundación corresponde un modo de cuidado. Ahora sólo podemos hacer evidente la estructura esencial del arte en unas pocas pinceladas y únicamente en la medida en que la anterior caracterización de la esencia de la obra nos ofrezca una primera indicación a tal fin.

El poner a la obra de la verdad hace que se abra bruscamente lo inseguro y, al mismo tiempo, le da la vuelta a lo seguro y todo lo que pasa por tal. La verdad que se abre en la obra no puede demostrarse ni derivarse a partir de lo que se admitía hasta ahora. La obra rebate la exclusividad de la realidad efectiva de lo admitido hasta ahora. Lo que el arte funda no puede nunca, precisamente por eso, verse contrarrestado por lo ya dado y disponible. La fundación es algo que viene dado por añadidura, un don.

El proyecto poético de la verdad, que se establece en la obra como figura, tampoco se ve nunca consumado en el vacío y lo indeterminado. Lo que ocurre es que la verdad se ve arrojada en la obra a los futuros cuidadores, esto es, a una humanidad histórica. Ahora bien, lo arrojado no es nunca una desmesurada exigencia arbitraria. El proyecto verdaderamente poético es la apertura de aquello en lo que el Dasein ya ha sido arrojado como ser histórico. Aquello es la tierra y, para un pueblo histórico, su tierra, el fundamento que se cierra a sí mismo, sobre el que reposa con todo lo que ya es, pero que permanece oculto a sus propios ojos. Pero es su mundo, el que reina a partir de la relación del Dasein con el desocultamiento del ser. Por eso, todo lo que le ha
63 sido dado al ser humano debe ser extraído en el proyecto fuera del fundamento cerrado y establecido expresamente sobre él. Sólo así será fundado como fundamento que soporta.

Por ser dicha extracción, toda creación es una forma de sacar fuera (como sacar agua de la fuente). Claro que el subjetivismo moderno malinterpreta de inmediato lo creador en el sentido del genial resultado logrado por el sujeto soberano. La fundación de la verdad no sólo es fundación en el sentido de la libre donación, sino también en el sentido de ese fundar que pone el fundamento. El proyecto poético viene de la nada desde la perspectiva de que nunca toma su don de entre lo corriente y conocido hasta ahora. Sin embargo, nunca viene de la nada, en la medida en que aquello proyectado por él, sólo es la propia determinación del Dasein histórico que se mantenía oculta.

La donación y fundamentación tienen el carácter no mediado de aquello que nosotros llamamos inicio. Ahora bien, el carácter no mediado del inicio, lo característico del salto fuera de lo que no es mediable, no sólo no excluye, sino que incluye que sea el inicio el que se prepare durante más tiempo y pasando completamente inadvertido. El auténtico inicio es siempre, como salto, un salto previo en el que todo lo venidero ya ha sido dejado atrás en el salto, aunque sea como algo velado. El inicio ya contiene de modo oculto el final. Desde luego, el auténtico inicio nunca tiene el carácter primerizo de lo primitivo. Lo primitivo carece siempre de futuro por el hecho de carecer de ese salto y salto previo que donan y fundamentan. Es incapaz de liberar algo fuera de sí, porque no contiene nada fuera de aquello en lo que él mismo está atrapado.

Por el contrario, el inicio siempre contiene la plenitud no abierta de lo inseguro, esto es, del combate con lo seguro. El arte como poema es fundación en el tercer sentido de provocación de la lucha de la verdad, esto es, es fundación como inicio. Siempre que, como ente mismo, lo ente en su totalidad exige la fundamentación en la apertura, el arte alcanza su esencia histórica en tanto que fundación. Ésta ocurrió por vez primera en Occidente, en el mundo griego. Lo que a partir de entonces pasó a llamarse ser, fue puesto en obra de manera normativa. Lo ente así abierto en su totalidad se convirtió a continuación en lo ente en sentido de lo creado por Dios. Esto ocurrió en la Edad Media. Lo ente se transformó nuevamente al principio y en el transcurso de la *64*
Edad Moderna. Lo ente se convirtió en un objeto dominable por medio del cálculo y examinable hasta en lo más recóndito. En cada ocasión se abrió un mundo nuevo con una nueva esencia. Cada vez, la apertura de lo ente hubo de ser instaurada en lo ente mismo por medio de la fijación de la verdad en la figura. Cada vez aconteció un desocultamiento de lo ente. El desocultamiento se pone a la obra y el arte consuma esta imposición.

Siempre que acontece el arte, es decir, cuando hay un inicio, la historia experimenta un impulso, de tal modo que empieza por vez primera o vuelve a comenzar. Historia no significa aquí la sucesión de determinados sucesos dentro del tiempo, por importantes que éstos sean. La historia es la retirada de

un pueblo hacia lo que le ha sido dado hacer, introduciéndose en lo que le ha sido dado en herencia.

El arte es el poner a la obra de la verdad. En esta frase se esconde una ambigüedad esencial, puesto que la verdad puede ser tanto el sujeto como el objeto de ese poner. Pero aquí, sujeto y objeto son nombres poco adecuados. Impiden pensar esa doble esencia, tarea que ya no debe formar parte de estas reflexiones. El arte es histórico y en cuanto tal es el cuidado creador de la verdad en la obra. El arte acontece como poema. Éste es fundación en el triple sentido de donación, fundamentación e inicio. Como fundación el arte es esencialmente histórico. Esto no quiere decir únicamente que el arte tenga una historia en el sentido externo de que, en el transcurso de los tiempos, él mismo aparezca también al lado de otras muchas cosas y él mismo se transforme y desaparezca ofreciéndole a la ciencia histórica aspectos cambiantes. El arte es historia en el esencial sentido de que funda historia.

El arte hace surgir la verdad. El arte salta hacia adelante y hace surgir la verdad de lo ente en la obra como cuidado fundador. La palabra origen significa hacer surgir algo por medio de un salto *, llevar al ser a partir de la procedencia de la esencia por medio de un salto fundador.

El origen de la obra de arte, esto es, también el origen de los creadores y
65 cuidadores, el Dasein histórico de un pueblo, es el arte. Esto es así porque el arte es en su esencia un origen: un modo destacado de cómo la verdad llega al ser, de cómo se torna histórica.

Preguntamos por la esencia del arte. ¿Por qué preguntamos tal cosa? Lo preguntamos a fin de poder preguntar de manera más auténtica si el arte es o no un origen en nuestro Dasein histórico y si puede y debe serlo y bajo qué condiciones.

Una reflexión semejante no puede obligar al arte ni a su devenir. Pero este saber reflexivo es la preparación preliminar, y por lo tanto imprescindible, para el devenir del arte. Este saber es el único que le prepara a la obra su espacio, que le dispone al creador su camino y al cuidador su lugar.

Es en este saber, que sólo puede crecer muy lentamente, en donde se decide si el arte puede ser un origen y, por lo tanto, debe ser un salto previo, o si debe quedarse en mero apéndice y, por lo tanto, sólo podemos arrastrarlo como una manifestación cultural tan corriente como las demás.

¿Estamos en nuestro Dasein históricamente en el origen? ¿Sabemos o, lo que es lo mismo, tomamos en consideración la esencia del origen? ¿O, por el contrario, en nuestra actitud respecto al arte nos limitamos a invocar conocimientos ilustrados acerca del pasado?

* *N. de los T.:* La palabra «Ur-sprung», es decir, 'origen', significa literalmente en alemán 'salto originario o primordial'.

Para solucionar este dilema existe un signo que no engaña. Hölderlin, el poeta cuya obra aún es una tarea por resolver por parte de los alemanes, nombró este signo cuando dijo:

> Difícilmente abandona su lugar
> lo que mora cerca del origen.
>
> (*Die Wanderung*, vol. IV; Hellingrath, p. 167).

Epílogo

Las reflexiones precedentes tratan del enigma del arte, el enigma que es el pro- 66
pio arte. Lejos de nuestra intención pretender resolver el enigma. Nuestra tarea consiste en ver el enigma.

Casi desde que se inició una consideración expresa del arte y los artistas, ésta recibió el nombre de estética. La estética toma la obra de arte como un objeto, concretamente un objeto de la *αἴσθησις*, de la percepción sensible en sentido amplio. Hoy llamamos a esta percepción vivencia. El modo en que el hombre vive el arte es el que debe informarnos sobre su esencia. La vivencia no es la fuente de la que emanan las normas que rigen solamente sobre el deleite artístico, sino también sobre la creación artística. Todo es vivencia, pero quizás sea la vivencia el elemento en el que muere el arte. La muerte avanza tan lentamente que precisa varios siglos para consumarse.

Es verdad que se habla de las obras inmortales del arte y del propio arte como de un valor eterno. Se habla así en ese lenguaje que no es tan exacto con ninguna de las cosas esenciales porque teme que tomárselas verdaderamente en serio acabe significando: pensar. ¿Y qué mayor temor hoy día que el temor a pensar? ¿Tiene algún contenido y alguna consistencia esa charla sobre las obras inmortales y el valor eterno del arte? ¿O se trata sólo de un mero modo de hablar, pensado sólo a medias, un modo propio de una época en la que el gran arte, junto con su esencia, han huido del hombre?

En la meditación más detallada —por haber sido pensada desde la metafísica— que posee el mundo occidental acerca de la esencia del arte, en las «Lecciones sobre Estética» de Hegel, se encuentran las siguientes frases:

«Para nosotros, el arte ya no es el modo supremo en que la verdad se procura una existencia» (Obras Completas, vol. X, 1, p. 134); «Seguramente cabe esperar que el arte no dejará nunca de elevarse y de consumarse, pero su forma ha cesado de ser la exigencia suprema del espíritu» (*ibid.*, p. 135); «En todos estos aspectos, en lo tocante a su supremo destino, el arte es y permanece para nosotros un pasado» (O. C., vol. X, 1, p. 16).

No es posible liquidar la sentencia emitida por Hegel en estas frases arguyendo que desde la última vez que se pronunciaron las «Lecciones sobre Es-
67 tética» de Hegel en la universidad de Berlín, concretamente en el invierno de 1828/29, hemos asistido al nacimiento de muchas y muy novedosas obras de arte y orientaciones artísticas. Hegel nunca pretendió negar esa posibilidad. Pero, sin embargo, sigue abierta la pregunta de si el arte sigue siendo todavía un modo esencial y necesario en el que acontece la verdad decisiva para nuestro Dasein histórico o si ya no lo es. Si ya no lo es, aún queda la pregunta de por qué es esto así. Aún no ha habido un pronunciamiento decisivo sobre las palabras de Hegel, porque detrás de esas palabras se encuentra todo el pensamiento occidental desde los griegos, un pensamiento que corresponde a una verdad de lo ente ya acontecida. El pronunciamiento último sobre las palabras de Hegel vendrá, si es que viene, a partir de la verdad de lo ente y sobre ella. Hasta que esto ocurra, las palabras de Hegel seguirán siendo válidas. Y por eso es necesaria la pregunta de si la verdad que dicen esas palabras es definitiva y qué puede ocurrir de ser eso así.

Estas preguntas, que nos atañen en parte de modo directo y en parte lejanamente, sólo se pueden plantear si meditamos previamente la esencia del arte. Intentamos dar algunos pasos en esa dirección planteando la pregunta por el origen de la obra de arte. Se trata de atraer la mirada sobre el carácter de obra de la obra. El significado que tiene aquí la palabra origen ha sido pensado a partir de la esencia de la verdad.

La verdad de la que aquí se ha hablado no coincide con aquello que normalmente se conoce bajo ese nombre y que se le atribuye a modo de cualidad al conocimiento y la ciencia a fin de diferenciarla de lo bello y lo bueno, que son los nombres que se usan para designar a los valores del comportamiento no teórico.

La verdad es el desocultamiento de lo ente en cuanto ente. La verdad es la verdad del ser. La belleza no aparece al lado de esta verdad. Se manifiesta cuando la verdad se pone en la obra. Esta manifestación —en tanto que ser de la verdad dentro de la obra y en tanto que obra—, es la belleza. Así, lo bello tiene su lugar en el acontecer de la verdad. No es algo relativo al gusto, en definitiva, un mero objeto del gusto. Por el contrario, lo bello reside en la forma, pero únicamente porque antaño la forma halló su claro a partir del ser como
68 entidad de lo ente. En aquel entonces el ser aconteció como *εἶδος*. La *ἰδέα* se ordena en la *μορφή*. El *σύνολον*, la totalidad unida de la *μορφή* y la *ὕλη*, esto es, el *ἔργον*, es al modo de la *ἐνέργεια*. Este modo de presencia se convierte en actualitas del ens actu. La actualitas llega a ser a su vez realidad efectiva. La realidad efectiva se torna objetividad. La objetividad pasa a ser vivencia. En ese modo en que lo ente es como efectivamente real para el mundo determinado por Occidente, se esconde una peculiar manera de ir siempre juntas la belleza

y la verdad. A la transformación de la esencia de la verdad corresponde la historia de la esencia del arte occidental. Ésta se comprende tan poco a partir de la belleza tomada en sí misma como a partir de la vivencia, suponiendo que el concepto metafísico del arte pueda llegar hasta su esencia.

Apéndice

En las páginas 46 y 52 al lector atento se le plantea una dificultad esencial ante la impresión aparente de que las palabras «fijación de la verdad» y «dejar acontecer la llegada de la verdad» nunca pueden llegar a estar de acuerdo. En efecto, en la palabra «fijación» está implícito un querer que le cierra las puertas a la llegada y, por lo tanto, la hace imposible. Por el contrario, en el *dejar* acontecer se anuncia un plegarse, esto es, un no querer, que permite toda libertad de movimientos.

Esta dificultad se resuelve cuando pensamos la fijación en el sentido en el que está entendida a lo largo de todo el texto y sobre todo en la determinación directriz del «*poner* a la obra». Al lado de «situar» y «poner» también debe entrar «depositar», pues estas tres palabras estaban englobadas todavía de modo unitario en el latín ponere.

Debemos pensar el término «situar» en el sentido de la θέσις. Por ejemplo, en la página 44 se dice así: «Disponer y ocupar se han pensado siempre aquí (¡) a partir del sentido griego de la θέσις, que significa poner en lo no oculto». El «poner» griego quiere decir situar, en el sentido de dejar surgir, por ejemplo, dejar surgir una estatua, es decir, poner, depositar una ofrenda sagrada. Situar y depositar tienen el sentido del alemán *Her* [hacia aquí], *vor* [ante, delante] y *bringen* [traer], es decir, traer hacia lo no oculto o traer a la presencia, en definitiva, traer delante: 'Hervorbringen'. Situar y poner no significan aquí nunca esa manera provocadora de ponerse en frente de (del Yo-sujeto) tal como lo concibe la modernidad. El alzarse de la estatua (es decir, la presencia del resplandor que nos contempla) es diferente del alzarse de eso que se alza enfrente al modo del objeto. «Erigirse, establecerse» es (*vid.* p. 25) la constancia del resplandecer. Por el contrario, en el contexto de la dialéctica de Kant y del Idealismo alemán, tesis, antitesis y síntesis significan una manera de situar dentro de la esfera de la subjetividad de la conciencia. En consecuencia, Hegel interpretó la θέσις griega —desde su punto de vista con toda la razón— en el sentido de un poner inmediato del objeto. Si, para él, este poner sigue siendo no verdadero es porque no está mediado todavía por la antítesis y la síntesis (*vid. Hegel und die Griechen,* en Wegmarken, 1967).

Con todo, tengamos presente el sentido griego de la θέσις en este ensayo sobre la obra de arte: dejemos que yazca ante nosotros en su resplandor y pre-

sencia y así la «fijación» no tendrá nunca el sentido de algo rígido, inamovible y seguro.

«Fijo» significa rodeado de un contorno, dentro de unos límites (*πέρας*), introducido en el contorno (p. 46). Tal como se entiende en griego, los límites no cierran todas las puertas, sino que son los que hacen que resplandezca lo presente mismo en tanto que traído delante él mismo. El límite pone en libertad en lo no oculto; gracias a su contorno bajo la luz griega, la montaña se alza hacia lo alto y reposa. El límite que fija es aquello que reposa —concretamente en la plenitud de la movilidad— y todo esto es válido para la obra en el sentido griego del *ἔργον*, cuyo «ser» es la *ἐνέργεια*, que agrupa dentro de sí infinitamente más movimiento que las «energías» modernas.

Por lo tanto, la «fijación» de la verdad, pensada convenientemente, no puede de ninguna manera entrar en oposición con el «dejar acontecer». En efecto, por un lado este «dejar» no es ningún tipo de pasividad, sino el quehacer supremo (*vid.* «Vorträge und Aufsätze», 1954, p. 49) en el sentido de la *θέσις*, un «efectuar» y un «querer» que en el presente ensayo, véase la página 49, es caracterizado como el «sumirse extático del hombre existente en el desocultamiento del ser». Por otro lado, este «acontecer» del dejar acontecer de la verdad, es el movimiento que reina en el claro y el encubrimiento, y más exactamente en su unidad, concretamente es el movimiento del claro del autoencubrimiento como tal, del que procede a su vez todo lo que se ilumina. Este «movimiento» exige incluso una fijación en el sentido del traer delante, un traer que hay que comprender en el sentido explicado en la página 45 en la medida en que el traer delante creador «es más bien un recibir y tomar dentro de la relación con el desocultamiento».

Conforme a lo que se acaba de explicar puede determinarse el significado de la palabra «com-posición», mencionada en la página 46, es la agrupación del traer delante (del producir), esto es, del dejar-venir-aquí-delante (dejar aparecer) al rasgo como contorno (*πέρας*). Por medio de la «com-posición», así pensada, se aclara el sentido griego de *μορφή* en tanto que figura. Efectivamente, la palabra «com-posición», utilizada más tarde como palabra clave para la esencia de la técnica moderna, está pensada a partir de aquella com-posición citada (y *no* en el sentido de armazón, dispositivo, andamiaje, montaje, etc.). Esta conexión es esencial, puesto que determina el destino del ser. En tanto que esencia de la técnica moderna, la com-posición procede de la concepción griega del ser de ese dejar-yacer-ante-nosotros, esto es, el *λόγος*, así como del griego *ποίησις* y *θέσις*. En el poner de la com-posición, esto es, en el mandato que obliga a asegurar todo, habla la aspiración de la ratio reddenda, es decir, del *λόγον διδόναι*, de tal manera que hoy esta aspiración de la com-posición se hace cargo de la dominación de lo incondicionado y que —basándose en el sentido griego de la percepción— la representación (poner-

delante) toma su forma como un modo de fijar (poner-fijo) y asegurar (poner-seguro).

Cuando en el ensayo sobre «El origen de la obra de arte» oímos las palabras fijación y com-posición debemos, por una parte, apartar de nuestra mente el significado moderno de poner *(Stellen)* y armazón *(Gestell)* pero, sin embargo, no debemos pasar por alto el hecho de que el ser que determina la Edad Moderna en tanto que com-posición proviene del destino occidental del ser, que no ha sido pensado por los filósofos, sino pensado para los que piensan (*vid.* «Vorträge und Aufsätze», 1954, pp. 28 y 49).

Lo que sigue siendo difícil es explicar las determinaciones dadas brevemente en la página 44 acerca del «establecer» y «establecer de la verdad en lo ente». Una vez más, debemos evitar entender el término «establecer, instalar» en el sentido moderno, como en la conferencia sobre la técnica, esto es, como un «organizar» y poner a punto. Por el contrario, este «establecer, instalar» piensa en la «tendencia [de la verdad] hacia la obra» citada en la página 45, que hace que la verdad que se encuentra en medio de lo ente, y que es ella misma con carácter de obra, alcance el ser (p. 45).

Debemos pensar en qué medida la verdad en tanto que desocultamiento de lo ente no dice otra cosa más que la presencia de lo ente como tal, es decir, del *ser* (*vid.* p. 52), y de este modo el discurso acerca del establecerse de la verdad —es decir, del ser— dentro de lo ente, tocará la parte cuestionable de la diferencia ontológica (*vid.* «Identität und Differenz», 1957, pp. 37 y ss.). Por eso, en «El origen de la obra de arte» (p. 44) se dice cautamente: «Cuando alude a ese establecerse de la apertura en el espacio abierto, el pensar toca una región que no podemos detenernos a explicar todavía.» Todo el ensayo sobre «El origen de la obra de arte» se mueve, a sabiendas aunque tácitamente, por el camino de la pregunta por la esencia del ser. La reflexión sobre qué pueda ser el *arte* está determinada única y decisivamente a partir de la pregunta por el *ser.* El arte no se entiende ni como ámbito de realización de la cultura ni como una manifestación del espíritu: tiene su lugar en el *Ereignis,* lo primero a partir de lo cual se determina el «sentido del ser» (*vid.* «Ser y Tiempo»). Qué sea el arte es una de esas preguntas a las que no se da respuesta alguna en este ensayo. Lo que parece una respuesta es una mera serie de orientaciones para la pregunta (*vid.* las primeras frases del Epílogo).

Una de estas orientaciones la tenemos en dos *importantes indicaciones* que se hacen en las páginas 51 y 56. En ambos lugares se habla de una «ambigüedad». En la página 56 se habla de una «ambigüedad esencial» respecto a la determinación del arte como el «poner en obra de la verdad». Aquí, la verdad es tanto «sujeto» como «objeto» de la frase. *Ambas* caracterizaciones son «inadecuadas». Si la verdad es «sujeto», la definición que habla de un «poner a la obra de la verdad» quiere decir en realidad el «poner*se* a la obra de la verdad» (*vid.* pp. 52

y 26). Por lo tanto el arte es pensado como Ereignis. Sin embargo, el ser es una llamada hecha a los hombres y no puede ser sin ellos. En consecuencia, el arte también ha sido determinado como un poner a la obra de la verdad, esto es, *ahora* la verdad es «objeto» y el arte consiste en la creación y el cuidado humanos.

Es dentro de la relación *humana* con el arte donde se da la segunda ambigüedad del poner a la obra de la verdad, que en la página 51 es nombrada como creación y cuidado. Según lo que puede leerse en las páginas 52 y 41, la *obra* de arte y el artis*ta* reposan «al tiempo» en lo esencial del arte. En la frase «poner a la obra de la verdad» —en la que queda sin determinar, pero es determi*nable* quién o qué de qué manera «pone»—, se esconde *la relación del ser y la esencia del hombre,* relación que en este caso ha sido pensada de manera inadecuada. Ciertamente se trata de una dificultad muy considerable y que veo con toda claridad desde «Ser y Tiempo», habiéndola expresado después en muchos lugares (*vid.* por último «Zur Seinsfrage» y en la página 44 del presente ensayo el texto que empieza: «Diremos simplemente que...»).

Todo lo que resulta cuestionable aquí se congrega, a partir de este momento, en el auténtico lugar de la explicación, allí donde se tocan de pasada la esencia del lenguaje y la poesía, una vez más con la mirada dirigida exclusivamente hacia la mutua pertenencia del ser y el decir.

El lector, que como es lógico llega a este ensayo desde fuera, se verá constreñido al inevitable esfuerzo de detenerse primero durante largo tiempo a tratar de representarse e interpretar los asuntos tratados sin acudir al callado ámbito de donde brota lo que hay que pensar. Por su parte, el autor se ha visto obligado a hablar el lenguaje que parecía más adecuado para cada uno de los diferentes hitos del camino.

LA ÉPOCA DE LA IMAGEN DEL MUNDO

En la metafísica se lleva a cabo la meditación sobre la esencia de lo ente así 69
como una decisión sobre la esencia de la verdad. La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia. Este fundamento domina por completo todos los fenómenos que caracterizan a dicha era, y viceversa: quien sepa meditar puede reconocer en estos fenómenos el fundamento metafísico. La meditación consiste en el valor de convertir la verdad de nuestros propios principios y el espacio de nuestras propias metas en aquello que más precisa ser cuestionado (1).

Uno de los fenómenos esenciales de la Edad Moderna es su ciencia. La técnica mecanizada es otro fenómeno de idéntica importancia y rango. Pero no se debe caer en el error de considerar que esta última es una mera aplicación, en la práctica, de la moderna ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada es, por sí misma, una transformación autónoma de la práctica, hasta el punto de que es ésta la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna.

Un tercer fenómeno de igual rango en la época moderna es el proceso que introduce al arte en el horizonte de la estética. Esto significa que la obra de arte se convierte en objeto de la vivencia y, en consecuencia, el arte pasa por ser expresión de la vida del hombre.

Un cuarto fenómeno se manifiesta en el hecho de que el obrar humano se interpreta y realiza como cultura. Así pues, la cultura es la realización efectiva

de los supremos valores por medio del cuidado de los bienes más elevados del
70 hombre. La esencia de la cultura implica que, en su calidad de cuidado, ésta cuide a su vez de sí misma, convirtiéndose en una política cultural.

Un quinto fenómeno de la era moderna es la desdivinización o pérdida de dioses. Esta expresión no se refiere sólo a un mero dejar de lado a los dioses, es decir, al ateísmo más burdo. Por pérdida de dioses se entiende el doble proceso en virtud del que, por un lado, y desde el momento en que se pone el fundamento del mundo en lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto, la imagen del mundo se cristianiza, y, por otro lado, el cristianismo transforma su cristianidad en una visión del mundo (la concepción cristiana del mundo), adaptándose de esta suerte a los tiempos modernos. La pérdida de dioses es el estado de indecisión respecto a dios y los dioses. Es precisamente el cristianismo el que más parte ha tenido en este acontecimiento. Pero, lejos de excluir la religiosidad, la pérdida de dioses es la responsable de que la relación con los dioses se transforme en una vivencia religiosa. Cuando esto ocurre es que los dioses han huido. El vacío resultante se colma por medio del análisis histórico y psicológico del mito.

¿Qué concepción de lo ente y qué interpretación de la verdad subyace a estos fenómenos?

Restringiremos la pregunta al primer fenómeno citado, esto es, a la ciencia.

¿En qué consiste la esencia de la ciencia moderna?

¿Qué concepción de lo ente y de la verdad fundamenta a esta esencia? Si conseguimos alcanzar el fundamento metafísico que fundamenta la ciencia como ciencia moderna, también será posible reconocer a partir de él la esencia de la era moderna en general.

En la actualidad, cuando empleamos la palabra 'ciencia' ésta significa algo tan esencialmente diferente de la doctrina y scientia de la Edad Media como de la *ἐπιστήμη* griega. La ciencia griega nunca fue exacta, porque según su esencia era imposible que lo fuera y tampoco necesitaba serlo. Por eso carece completamente de sentido decir que la ciencia moderna es más exacta que la de la Antigüedad. Del mismo modo, tampoco se puede decir que la teoría de Galileo sobre la libre caída de los cuerpos sea verdadera y que la de Aristóteles,
71 que dice que los cuerpos ligeros aspiran a elevarse, sea falsa, porque la concepción griega de la esencia de los cuerpos, del lugar, así como de la relación entre ambos, se basa en una interpretación diferente de lo ente y, en consecuencia, determina otro modo distinto de ver y cuestionar los fenómenos naturales. A nadie se le ocurriría pretender que la literatura de Shakespeare es un progreso respecto a la de Esquilo, pero resulta que aún es mayor la imposibilidad de afirmar que la concepción moderna de lo ente es más correcta que la griega. Por eso, si queremos llegar a captar la esencia de la ciencia moderna, debemos comenzar por librarnos de la costumbre de distinguir la ciencia

moderna frente a la antigua únicamente por una cuestión de grado desde la perspectiva del progreso.

La esencia de eso que hoy denominamos ciencia es la investigación. ¿En qué consiste la esencia de la investigación?

Consiste en que el propio conocer, como proceder anticipador, se instala en un ámbito de lo ente, en la naturaleza o en la historia. Aquí proceder anticipador no significa sólo el método, el procedimiento, porque todo proceder anticipador requiere ya un sector abierto en el que poder moverse. Pero precisamente la apertura de este sector es el paso previo fundamental de la investigación. Se produce cuando en un ámbito de lo ente, por ejemplo, en la naturaleza, se proyecta un determinado rasgo fundamental de los fenómenos naturales. El proyecto va marcando la manera en que el proceder anticipador del conocimiento debe vincularse al sector abierto. Esta vinculación es el rigor de la investigación. Por medio de la proyección del rasgo fundamental y la determinación del rigor, el proceder anticipador se asegura su sector de objetos dentro del ámbito del ser. Para aclarar esto arrojaremos una mirada a la más antigua y al mismo tiempo más normativa de las ciencias modernas, la física matemática. En la medida en que la física atómica actual sigue siendo también una física, lo esencial de lo que vamos a decir aquí (que es lo único que nos importa) también puede aplicarse a ella.

La física moderna se llama matemática porque aplica una matemática muy determinada en un sentido eminente. Pero sólo puede proceder de esta manera, matemáticamente, porque en un sentido más profundo ya es matemática. *Τὰ μαθήματα* significa para los griegos aquello que el hombre ya conoce 72
por adelantado cuando contempla lo ente o entra en trato con las cosas: el carácter de cuerpo de los cuerpos, lo que las plantas tienen de planta, lo animal de los animales, lo humano de los seres humanos. A esto ya conocido, es decir, a lo matemático, aparte de lo ya enumerado también pertenecen los números. Cuando vemos tres manzanas sobre la mesa nos damos cuenta de que son tres. Pero es que ya conocemos el número tres, la triplicidad. Esto quiere decir que el número es algo matemático. Es precisamente porque los números representan del modo más imperioso eso que es siempre ya conocido y por lo tanto son lo más conocido de las matemáticas, por lo que el nombre de matemáticas quedó reservado para todo lo tocante a los números. Pero esto no quiere decir en absoluto que la esencia de las matemáticas esté determinada por lo numérico. La física es el conocimiento de la naturaleza en general y particularmente el conocimiento de lo que tiene un carácter corpóreo y material en su movimiento, pues esto corpóreo se muestra de modo inmediato y penetra todo lo natural, aunque sea de distintas maneras. Pues bien, si ahora la física se configura expresamente bajo una forma matemática, esto significa que, gracias a ella y por mor de ella, algo se constituye por adelantado y de modo señalado

como lo ya conocido. Esta decisión afecta nada menos que al proyecto de lo que a partir de ese momento deberá ser naturaleza en aras del conocimiento de la naturaleza que se persigue: la cohesión de movimientos, cerrada en sí misma, de puntos de masa que se encuentran en una relación espacio-temporal. En este rasgo fundamental de la naturaleza, que hemos decidido, están incluidas, entre otras, las siguientes determinaciones: movimiento significa cambio de lugar. Ningún movimiento ni dirección del movimiento destaca respecto al resto. Todo lugar es igual a los demás. No hay ningún punto temporal que tenga supremacía sobre otro. Toda fuerza se determina por aquello, o lo que es lo mismo, es sólo aquello que tiene como consecuencia el movimiento, esto es, la magnitud del cambio de lugar en la unidad de tiempo. Todo proceso debe ser considerado a partir de este rasgo fundamental de la naturaleza. Sólo desde la perspectiva de este rasgo fundamental puede volverse visible como tal un fenómeno natural. Este proyecto de la naturaleza se asegura desde el momento en que la investigación física se vincula a él por ade-
73 lantado en todos y cada uno de los pasos de su cuestionar. Esta vinculación, el rigor de la investigación, tiene su particular carácter propio de acuerdo con cada proyecto. El rigor de las ciencias matemáticas de la naturaleza es la exactitud. Aquí, todos los procesos que quieran llegar a la representación como fenómenos de la naturaleza han de ser determinados de antemano como magnitudes espacio-temporales de movimiento. Esta determinación se lleva a cabo en la medición realizada con ayuda del número y el cálculo. Pero la investigación matemática de la naturaleza no es exacta por el hecho de que calcule con exactitud, sino que tiene que calcular así, porque su vinculación con su sector de objetos tiene el carácter de la exactitud. Por el contrario, todas las ciencias del espíritu, e incluso todas las ciencias que estudian lo vivo, tienen que ser necesariamente inexactas si quieren ser rigurosas. Cierto que también se puede entender lo vivo como una magnitud de movimiento espacio-temporal, pero entonces ya no se capta lo vivo. La inexactitud de las ciencias históricas del espíritu no es ningún defecto, sino únicamente un modo de satisfacer una exigencia esencial para este tipo de investigación. En realidad, el proyecto y el modo de asegurar el sector de objetos de las ciencias históricas, además de ser de otro tipo, resulta mucho más difícil de cara a medir su rendimiento que el rigor de las ciencias exactas.

La ciencia se convierte en investigación gracias al proyecto y al aseguramiento del mismo en el rigor del proceder anticipador. Pero proyecto y rigor sólo se despliegan y convierten en lo que son en el método. Éste determina el segundo carácter esencial para la investigación. A fin de que el sector proyectado se torne objetivo hay que empujarlo a salir al encuentro en toda la multiplicidad de sus niveles e imbricaciones. Por eso, el proceder anticipador debe tener la vista libre para la variabilidad de lo que se encuentra. La pleni-

tud de lo particular y de los hechos sólo se muestra en el horizonte de la cons-
tante renovación de la transformación. Pero los hechos deben tornarse obje-
tivos; por eso el proceder anticipador debe representar lo variable en su trans-
formación, conseguir fijarlo, dejando al mismo tiempo que el movimiento sea
un movimiento. La fijación de los hechos y la constancia de su variación
como tal, es la regla. Lo constante de la transformación en la necesidad de su 74
transcurso, es la ley. Sólo en el horizonte de regla y ley adquieren claridad los
hechos como los hechos que son. La investigación de hechos en el ámbito de
la naturaleza es, en sí, exposición y preservación de reglas y leyes. El método
por el que un sector de objetos llega a la presentación tiene el carácter de una
clarificación a partir de lo claro, de una aclaración. Esta aclaración tiene
siempre dos lados. Fundamenta algo desconocido por medio de algo conoci-
do y, al mismo tiempo, garantiza eso conocido por medio de eso desconocido.
La aclaración se lleva a cabo en la exploración o examen. En las ciencias de la
naturaleza esto tiene lugar, según el tipo de campo de examen y la intención
de la aclaración, por medio del experimento. Pero no es que las ciencias de la
naturaleza se conviertan en investigación gracias al experimento, sino que es
precisamente el experimento aquel que sólo es posible, única y exclusiva-
mente, en donde el conocimiento de la naturaleza se ha convertido en inves-
tigación. La física moderna puede ser experimental gracias a que es esencial-
mente una física matemática. Como ni la doctrina medieval ni la *ἐπιστήμη*
griega son ciencia en el sentido de la investigación, no hay experimento en
ellas. Es verdad que fue Aristóteles el primero que comprendió lo que significa
ἐμπειρία (experientia), esto es, la observación de las cosas en sí mismas y de
sus propiedades y transformaciones bajo condiciones cambiantes y, por tanto,
el conocimiento del modo en que las cosas suelen comportarse por regla ge-
neral. Pero una observación que tiene como meta semejante conocimiento, el
experimentum, es esencialmente distinta de lo que distingue a la ciencia en
cuanto investigación, esto es, del experimento de la investigación, y ello in-
cluso cuando las observaciones de la Antigüedad o la Edad Media utilizaban
números y medidas, incluso cuando la observación se ayuda de determinados
dispositivos e instrumentos, porque sigue faltando por completo lo auténti-
camente decisivo del experimento. El experimento comienza poniendo como
base una ley. Disponer un experimento significa representar una condición se-
gún la cual un determinado conjunto de movimientos puede ser seguido en la
necesidad de su transcurso o, lo que es lo mismo, puede tornarse apto a ser
dominable por medio del cálculo. Pero la disposición de la ley se lleva a 75
cabo desde la perspectiva que se dirige al rasgo fundamental del sector de ob-
jetos. Éste es el que ofrece la medida y vincula a la condición el representar
anticipador. Esta representación en la que y por la que se inicia el experi-
mento no es una imaginación arbitraria. Por eso decía Newton: hypotheses

non fingo, las hipótesis * no se piensan de modo arbitrario. Se desarrollan a partir del rasgo fundamental de la naturaleza y están inscritas en él. El experimento es ese procedimiento llevado y dirigido en su disposición y ejecución por la ley que se establece como hipótesis a fin de producir los hechos que confirman o niegan la ley. Cuanto más exactamente se haya proyectado el rasgo fundamental de la naturaleza, tanto más exacta será la posibilidad del experimento. Por eso es completamente imposible que el escolástico medieval Roger Bacon, que tan a menudo se invoca, sea el precursor del moderno investigador experimental, limitándose a ser el sucesor de Aristóteles. En efecto, mientras tanto y debido al cristianismo, la auténtica posesión de la verdad ha sido trasladada a la fe, a la consideración de las Escrituras y de la doctrina de la Iglesia como verdaderas. El supremo conocimiento y doctrina es la teología, en tanto que interpretación de las divinas palabras de la Revelación plasmada en las Escrituras y proclamada por la Iglesia. Aquí conocer no es investigar, sino comprender correctamente la palabra que establece la norma y la palabra de las autoridades que la proclaman. Es por este motivo por lo que, durante la Edad Media, en la adquisición de conocimiento adquiere la supremacía la explicación de las palabras y las opiniones doctrinales de las distintas autoridades. El componere scripta et sermones, el argumentum ex verbo, es decisivo y al mismo tiempo es el motivo por el que la filosofía platónica y aristotélica tuvo que convertirse en dialéctica escolástica. Si luego Roger Bacon exige el experimentum —y realmente lo exige—, no se está refiriendo al experimento de la ciencia en tanto que investigación, sino que lo que exige es en lugar del argumentum ex verbo el argumentum ex re, esto es, en lugar del debate sobre las opiniones doctrinales, la observación de las cosas mismas, la *ἐμπειρία* aristotélica.

Ahora bien, el moderno experimento de la investigación no es sólo una observación más exacta desde el punto de vista del grado y el campo que abarca,
76 sino que se trata de un método esencialmente diferente en cuanto a su tipo de confirmación de la ley en el marco y al servicio de un proyecto exacto de la naturaleza. En las ciencias históricas del espíritu, el equivalente de este experimento de la investigación de la naturaleza es la crítica de fuentes. Este nombre designa aquí al conjunto constituido por la búsqueda, selección, confirmación, valoración, preservación e interpretación de las fuentes. Es verdad que la explicación histórica basada en la crítica de las fuentes no pretende conducir los hechos a leyes y reglas, pero tampoco se limita a una mera descripción de los hechos. Tanto en las ciencias históricas como en las ciencias de la naturaleza, el método tiene como meta representar aquello que es constante y convertir la historia en un objeto. La historia sólo puede tornarse objetiva si es pasada.

* *N. de los T.:* Traducimos «Zugrundelegungen», calco alemán de la 'hipótesis' griega.

Aquello que es constante en el pasado, aquello que permite que la explicación histórica reúna lo único y lo múltiple, es aquello que siempre ha sido ya, lo comparable. En la permanente comparación de todo con todo, se puede hacer el cálculo de lo comprensible y confirmarlo y consolidarlo como rasgo fundamental de la historia. El sector de la investigación histórica sólo se extiende hasta donde alcanza la explicación histórica. Lo singular, lo raro, lo simple, en definitiva, lo grande de la historia, nunca es algo que se entiende de por sí y por eso mismo siempre permanece inexplicable. La investigación histórica no niega la grandeza de la historia, sino que la explica como excepción. En esta explicación lo grande se mide por el rasero de lo habitual y estándar. Y tampoco puede haber otra explicación histórica, mientras explicar signifique reducir a lo comprensible y mientras la ciencia histórica siga siendo una investigación, es decir, una explicación. Es precisamente porque la ciencia histórica, en tanto que investigación, proyecta y objetiva el pasado en el sentido de un conjunto de efectos explicable y visible, por lo que exige como instrumento de objetivación la crítica de las fuentes. En la medida en que la ciencia histórica se aproxima al periodismo, también dicha crítica cambia de criterios.

Toda ciencia, en tanto que investigación, está fundada sobre el proyecto de un sector de objetos delimitado y es por eso una ciencia necesariamente particular. Ahora bien, toda ciencia particular debe especializarse, en el desarrollo del proyecto por medio de su método, en determinados campos de la investi- 77
gación. Pero esta especialización no es de ningún modo únicamente la fatal consecuencia que acompaña inevitablemente a la creciente imposibilidad de dominar todos los resultados de la investigación. No se trata de un mal necesario, sino que es la necesidad esencial de la ciencia en tanto que investigación. La especialización no es la consecuencia sino la causa del progreso de toda investigación. El método de la investigación no consiste en dividirse simultáneamente en varios análisis arbitrarios para acabar perdiéndose en ellos, porque la ciencia moderna está determinada por un tercer proceso fundamental: la empresa (2).

Con esta palabra entenderemos por ahora ese fenómeno que hace que hoy día una ciencia, ya sea del espíritu o de la naturaleza, no sea reconocida como tal ciencia mientras no haya sido capaz de llegar hasta los institutos de investigación. Pero no es que la investigación sea una empresa porque su trabajo se lleve a cabo en institutos, sino que dichos institutos son necesarios porque la ciencia en sí, en tanto que investigación, tiene el carácter de una empresa. El método por el que se conquistan los diferentes sectores de objetos no se limita a acumular resultados. Más bien se ordena a sí mismo en cada caso, con ayuda de sus resultados, para un nuevo proceder anticipador. En la maquinaria necesaria en física para llevar a cabo la desintegración del átomo se encierra toda la física existente en la actualidad. Paralelamente, en la investigación

histórica sólo se puede utilizar el corpus de fuentes necesario para la explicación cuando las propias fuentes han sido convenientemente verificadas por medio de explicaciones históricas. En estos procesos el método de la ciencia se ve rodeado por sus resultados. El método se rige cada vez en relación con las posibilidades del proceder anticipador abiertas por él mismo. Este tener que regirse por los propios resultados, como camino y medio del método progresivo, es la esencia del carácter de empresa de la investigación. Ahora bien, este carácter es el motivo interno que explica la necesidad de su carácter de institución.

Es en la empresa en donde por vez primera el proyecto del sector de objetos se inscribe en lo ente. Todas las disposiciones que facilitan un acuerdo con-
78 junto y planificable de los modos del método, que exigen el control y planificación recíprocos de los resultados y regulan el intercambio de las fuerzas de trabajo, no son en absoluto, como medidas, las consecuencias externas del hecho de que el trabajo de investigación se extienda y ramifique. Por el contrario, esto se convierte en la señal muy lejana y aún incomprendida de que la ciencia moderna está empezando a entrar en la fase más decisiva de su historia. Sólo ahora empieza a entrar en plena posesión de la totalidad de su propia esencia.

¿Qué es lo que sucede en la extensión y consolidación del carácter de institución de las ciencias? Nada menos que el aseguramiento de la primacía del método por encima de lo ente (naturaleza e historia), el cual se convierte en algo objetivo dentro de la investigación. Basándose en su carácter de empresa, las ciencias consiguen la mutua pertenencia y la unidad que les corresponde. Por eso, una investigación histórica o arqueológica llevada a cabo de manera institucional está esencialmente más próxima de la investigación física correspondientemente organizada, que una disciplina cualquiera de su propia facultad de ciencias del espíritu, que se habrá quedado detenida en el punto de la mera erudición. Por eso, el decisivo despliegue del moderno carácter de empresa de la ciencia acuña otro tipo de hombres. Desaparece el sabio. Lo sustituye el investigador que trabaja en algún proyecto de investigación. Son estos proyectos y no el cuidado de algún tipo de erudición los que le proporcionan a su trabajo un carácter riguroso. El investigador ya no necesita disponer de una biblioteca en su casa. Además, está todo el tiempo de viaje. Se informa en los congresos y toma acuerdos en sesiones de trabajo. Se vincula a contratos editoriales, pues ahora son los editores los que deciden qué libros hay que escribir (3).

El investigador se ve espontánea y necesariamente empujado dentro de la esfera del técnico en sentido esencial. Es la única manera que tiene de permanecer eficaz y, por lo tanto, en el sentido de su época, efectivamente real. Al lado de esto, aún puede sobrevivir cierto tiempo y en determinados lugares el

romanticismo cada vez más inconsistente y vacío de la erudición y la universidad. Pero el carácter efectivo de unidad y, por lo tanto, la realidad efectiva de 79
la universidad, no reside en un poder espiritual —que parte de ella por el hecho de haber sido alimentado y preservado por ella— para la unificación originaria de las ciencias. La universidad sólo es efectivamente real en tanto que institución que hace posible y visible de un modo ya exclusivo (por el hecho de estar cerrado administrativamente) la tendencia de las ciencias a separarse y especializarse y la particular unidad de las empresas. Es porque las auténticas fuerzas esenciales de la ciencia moderna se vuelven efectivamente reales en la empresa de modo inmediato y evidente por lo que, paralelamente, sólo las empresas de investigación nacidas espontáneamente pueden diseñar y organizar a partir de sí mismas, junto con otras empresas, la unidad interna que les corresponde.

El verdadero sistema de la ciencia reside en la síntesis del proceder anticipador y la actitud que hay que tomar en relación con la objetivación de lo ente resultante de las planificaciones correspondientes. La ventaja que se le exige a este sistema no es una unidad de relación cualquiera de los sectores de objetos, bien calculada y rígida, sino la movilidad más grande posible, libre aunque regulada, en la transformación o reiniciación de las investigaciones en las tareas rectoras correspondientes. Cuanto más exclusivamente se reduzca la ciencia a la puesta en marcha y control de su modo de trabajo, tanto más libres de toda ilusión se concentrarán estas empresas en centros e institutos de investigación especializados y de modo tanto más irresistible alcanzarán las ciencias la consumación de su esencia moderna. Pero cuanto más en serio y de modo más incondicionado procedan la ciencia y los investigadores con la figura moderna de su esencia, de modo tanto más evidente e inmediato se pondrán a sí mismos al servicio de la utilidad general, mientras que también se verán tanto más obligados a retirarse sin reservas al público anonimato que acompaña a todo trabajo útil para la generalidad.

La ciencia moderna se basa y al mismo tiempo se especializa en proyectar determinados sectores de objetos. Estos proyectos se despliegan en los correspondientes métodos asegurados gracias al rigor. El método correspondiente en cada caso se organiza en la empresa. El proyecto y el rigor, el método y la empresa, al plantearse constantes exigencias recíprocas, conforman la esencia de la 80
ciencia moderna y la convierten en investigación.

Estamos reflexionando sobre la esencia de la ciencia moderna con la intención de reconocer su fundamento metafísico. ¿Qué concepción de lo ente y qué concepto de la verdad hacen posible que la ciencia se torne investigación?

El conocimiento, en tanto que investigación, le pide cuentas a lo ente acerca de cómo y hasta qué punto está a disposición de la representación. La

investigación dispone de lo ente cuando consigue calcularlo por adelantado en su futuro transcurso o calcularlo a posteriori como pasado. En el cálculo anticipatorio casi se instaura la naturaleza, en el cálculo histórico a posteriori casi la historia. Naturaleza e historia se convierten en objeto de la representación explicativa. Dicha representación cuenta con la naturaleza y ajusta cuentas con la historia. Sólo aquello que se convierte de esta manera en objeto *es*, vale como algo que es. La ciencia sólo llega a ser investigación desde el momento en que se busca al ser de lo ente en dicha objetividad.

Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-presentación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él. La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado en certeza de la representación. Lo ente se determina por vez primera como objetividad de la representación y la verdad como certeza de la misma en la metafísica de Descartes. El título de su obra principal reza: «Meditationes de prima philosophia», esto es, «Consideraciones sobre la filosofía primera». *Πρώτη φιλοσοφία* es el nombre aristotélico para aquello que más tarde se llamará metafísica. Toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche, se mantendrá dentro de la interpretación de lo ente y la verdad iniciada por Descartes (4).

Pues bien, si la ciencia en tanto que investigación es una manifestación esencial de la Edad Moderna, aquello que constituye el fundamento metafísico de la investigación debe determinar en primer lugar y mucho antes toda la
81 esencia de la Edad Moderna. Podemos ver la esencia de la Edad Moderna en el hecho de que el hombre se libera de las ataduras medievales liberándose a sí mismo. Pero por correcta que sea esta caracterización, resulta superficial. Tiene como consecuencia esos errores que impiden captar el fundamento esencial de la Edad Moderna y medir también a partir de allí el alcance de su esencia. No cabe duda de que la Edad Moderna ha traído como consecuencia de la liberación del hombre, subjetivismo e individualismo. Pero tampoco cabe duda de que ninguna otra época anterior ha creado un objetivismo comparable y que en ninguna otra época precedente adquirió tanta importancia lo no individual bajo la forma de lo colectivo. Lo esencial aquí es el juego alternante y necesario entre subjetivismo y objetivismo. Pero precisamente este condicionamiento recíproco nos remite a procesos de mayor profundidad.

Lo decisivo no es que el hombre se haya liberado de las anteriores ataduras para encontrarse a sí mismo: lo importante es que la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en sujeto. Naturalmente, debemos entender esta palabra, subjectum, como una traducción del griego *ὑποκείμενον*. Dicha palabra designa a lo que yace ante nosotros y

que, como fundamento, reúne todo sobre sí. En un primer momento, este significado metafísico del concepto de sujeto no está especialmente relacionado con el hombre y aún menos con el Yo.

Pero si el hombre se convierte en el primer y auténtico subjectum, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal. Pero esto sólo es posible si se modifica la concepción de lo ente en su totalidad. ¿En qué se manifiesta esta transformación? ¿Cuál es, conforme a ella, la esencia de la Edad Moderna?

Cuando meditamos sobre la Edad Moderna nos preguntamos por la moderna imagen del mundo. La caracterizamos mediante una distinción frente a la imagen del mundo medieval o antigua. Pero ¿por qué nos preguntamos por la imagen del mundo a la hora de interpretar una época histórica? ¿Acaso cada
época de la historia tiene su propia imagen del mundo de una manera tal que 82
incluso se preocupa ya por alcanzar dicha imagen? ¿O esto de preguntar por la imagen del mundo sólo responde a un modo moderno de representación de las cosas?

¿Qué es eso de una imagen del mundo? Parece evidente que se trata de eso: de una imagen del mundo. Pero ¿qué significa mundo en este contexto? ¿Qué significa imagen? El mundo es aquí el nombre que se le da a lo ente en su totalidad. No se reduce al cosmos, a la naturaleza. También la historia forma parte del mundo. Pero hasta la naturaleza y la historia y su mutua y recíproca penetración y superación no consiguen agotar el mundo. En esta designación está también supuesto el fundamento del mundo, sea cual sea el tipo de relación que imaginemos del fundamento con el mundo (5).

La palabra 'imagen' hace pensar en primer lugar en la reproducción de algo. Según esto, la imagen del mundo sería una especie de cuadro de lo ente en su totalidad. Pero el término 'imagen del mundo' quiere decir mucho más que esto. Con esa palabra nos referimos al propio mundo, a él, lo ente en su totalidad, tal como nos resulta vinculante y nos impone su medida. 'Imagen' no significa aquí un calco, sino aquello que resuena en el giro alemán: 'wir sind über etwas im Bilde', es decir, 'estamos al tanto de algo' *. Esto quiere decir que la propia cosa se aparece ante nosotros precisamente tal como está ella respecto a nosotros. Hacerse con una imagen de algo significa situar a lo ente mismo ante sí para ver qué ocurre con él y mantenerlo siempre ante sí en esa posición. Pero aún falta una determinación esencial en la esencia de la imagen. «Estar al tanto de algo» no sólo significa que lo ente se nos represente, sino que en todo lo que le pertenece y forma parte de él se presenta ante nosotros como sistema. «Estar al tanto» también implica estar enterado, estar prepara-

* *N. de los T.:* Literalmente, 'estamos, en cuanto a algo, en la imagen'.

do para algo y tomar las consiguientes disposiciones. Allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo que el hombre puede tomar sus disposiciones, como aquello que, por lo tanto, quiere traer y tener ante él, esto es, en un sentido decisivo, quiere situar ante sí (6). Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce. En donde llega a darse la imagen del mundo, tiene lugar una decisión
83 esencial sobre lo ente en su totalidad. Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente.

Pero en cualquier lugar en el que lo ente *no* sea interpretado en este sentido, el mundo tampoco puede llegar a la imagen, no puede haber ninguna imagen del mundo. Es el hecho de que lo ente llegue a ser en la representabilidad lo que hace que la época en la que esto ocurre sea nueva respecto a la anterior. Las expresiones «imagen del mundo de la Edad Moderna» y «moderna imagen del mundo» dicen lo mismo dos veces y dan por supuesto algo que antes nunca pudo haber: una imagen medieval y otra antigua del mundo. La imagen del mundo no pasa de ser medieval a ser moderna, sino que es el propio hecho de que el mundo pueda convertirse en imagen lo que caracteriza la esencia de la Edad Moderna. Por el contrario, para la Edad Media, lo ente es el ens creatum, aquello creado por un dios creador personal en su calidad de causa suprema. Ente quiere decir aquí pertenecer a un determinado grado dentro del orden de lo creado y, en tanto que elemento así causado, corresponder a la causa creadora (analogia entis) (7). Pero el ser de lo ente nunca reside en el hecho de que, llevado ante el hombre en tanto que elemento objetivo, se vea dispuesto en su sector de asignación y disponibilidad y sólo consiga ser de ese modo.

La interpretación moderna de lo ente está aún más alejada del mundo griego. Una de las más antiguas sentencias del pensamiento griego sobre el ser de lo ente dice así: *Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.* Esta frase de Parménides quiere decir que la percepción de lo ente pertenece al ser porque es él el que la exige y determina. Lo ente es aquello que surge y se abre y que, en tanto que aquello presente, viene al hombre como a aquel que está presente, esto es, viene a aquel que se abre él mismo a lo presente desde el momento en que lo percibe. Lo ente no accede al ser por el hecho de que el hombre lo haya contemplado primero, en el sentido, por ejemplo, de una representación como las de la percepción subjetiva. Es más bien el hombre el que es contemplado por lo ente, por eso que se abre a la presencia reunida en torno a él. Contemplada por lo ente, incluida y contenida dentro de su espacio abierto y soportada de este modo por él, involucrada en sus oposiciones y

señalada por su ambigüedad: ésta era la esencia del hombre durante la gran 84
época griega. Por eso, a fin de llevar su esencia a su cumplimiento, este hombre tenía que reunir (λέγειν) eso que se abre a sí mismo en su espacio abierto, salvarlo (σώζειν), mantenerlo atrapado y preservarlo y permanecer expuesto (ἀληθεύιεν) a todas las disensiones de la confusión. El hombre griego *es* en tanto que percibe lo ente, motivo por el que en Grecia el mundo no podía convertirse en imagen. Por el contrario, el hecho de que para Platón la entidad de lo ente se determine como εἶδός (aspecto, visión), es el presupuesto, que condicionó desde siempre y reinó oculto largo tiempo de modo mediato, para que el mundo pudiera convertirse en imagen (8).

A diferencia de la percepción griega, la representación moderna tiene un significado muy distinto, que donde mejor se expresa es en la palabra raepresentatio. En este caso, representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas. En donde ocurre esto, el hombre se sitúa respecto a lo ente en la imagen. Pero desde el momento en que el hombre se sitúa de este modo en la imagen, se pone a sí mismo en escena, es decir, en el ámbito manifiesto de lo representado pública y generalmente. Al hacerlo, el hombre se pone a sí mismo como esa escena en la que, a partir de ese momento, lo ente tiene que re-presentarse a sí mismo, presentarse, esto es, ser imagen. El hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo.

Pero la novedad de este proceso no reside en absoluto en el hecho de que ahora la posición del hombre en medio de lo ente sea sencillamente otra diferente respecto a la del hombre medieval o antiguo. Lo decisivo es que el hombre ocupa esta posición por sí mismo, en tanto que establecida por él mismo, y que la mantiene voluntariamente en tanto que ocupada por él y la asegura como terreno para un posible desarrollo de la humanidad. Sólo a partir de este momento puede decirse que existe algo similar a una posición del hombre. El hombre dispone por sí mismo el modo en que debe situarse respecto a lo ente como lo objetivo. Comienza ese modo de ser hombre que consiste en ocupar el ámbito de las capacidades humanas como espacio de medida y cumplimiento para el dominio de lo ente en su totalidad. La época que se
determina a partir de este acontecimiento no sólo es nueva respecto a la pre- 85
cedente a los ojos de una contemplación retrospectiva, sino que es ella la que se sitúa a sí misma y por sí misma como nueva. Ser nuevo es algo que forma parte del mundo convertido en imagen.

Así pues, si se interpreta el carácter de imagen del mundo como la representabilidad de lo ente, no queda más remedio, para captar plenamente la esencia moderna de la representabilidad, que rastrear a partir de esa palabra y concepto tan desgastados —«representar»— la fuerza originaria de su nombre:

poner ante sí y traer hacia sí. Gracias a esto, lo ente llega a la estabilidad como objeto y sólo así recibe el sello del ser. Que el mundo se convierta en imagen es exactamente el mismo proceso por el que el hombre se convierte en subjectum dentro de lo ente (9).

Es sólo porque el hombre se ha convertido en sujeto de modo general y esencial, y en la medida en que eso ha ocurrido, por lo que a partir de entonces hay que plantearle la pregunta expresa de si quiere ser un Yo limitado a su gusto y abandonado a su arbitrariedad o el Nosotros de la sociedad, si quiere ser como individuo o como comunidad, si quiere ser una persona dentro de la comunidad o un mero miembro de un grupo dentro de un organismo, si quiere y debe ser como Estado, nación y pueblo o como la humanidad general del hombre moderno, si quiere y debe ser el sujeto que *ya es en tanto* que ser moderno. Sólo allí en donde el hombre ya es esencialmente sujeto, existe la posibilidad de caer en el abuso del subjetivismo en sentido del individualismo. Pero, del mismo modo, sólo allí en donde el hombre *permanece* sujeto, tiene sentido la lucha expresa contra el individualismo y a favor de la comunidad como meta de todo esfuerzo y provecho.

El entretejido de ambos procesos, decisivo para la esencia de la Edad Moderna, que hace que el mundo se convierta en imagen y el hombre en subjectum, arroja también una luz sobre el proceso fundamental de la historia moderna, el cual, a primera vista, parece casi absurdo. Cuanto más completa y absolutamente esté disponible el mundo en tanto que mundo conquistado, tanto más objetivo aparecerá el objeto, tanto más subjetivamente o, lo que es lo
86 mismo, imperiosamente, se alzará el subjectum y de modo tanto más incontenible se transformará la contemplación del mundo y la teoría del mundo en una teoría del hombre, en una antropología. Así las cosas, no es de extrañar que sólo surja el humanismo allí donde el mundo se convierte en imagen. Pero del mismo modo en que en la gran época griega era imposible algo semejante a una imagen del mundo, tampoco era posible que prevaleciera algún tipo de humanismo en dicho momento. Por eso, el humanismo en sentido histórico estricto, no es más que una antropología estético-moral. Aquí, este nombre no se refiere a una investigación científico-natural del hombre, ni significa la doctrina fijada por la teología cristiana acerca de un hombre creado, caído y redimido. Este nombre designa aquella interpretación filosófica del hombre que explica y valora lo ente en su totalidad a partir del hombre y para el hombre (10).

El arraigo cada vez más exclusivo de la interpretación del mundo en la antropología, que se inicia a finales del siglo XVIII, encuentra su expresión en el hecho de que la posición fundamental del hombre frente a lo ente en su totalidad se determina como visión del mundo. Fue a partir de esta época cuando dicha palabra se introdujo en el uso lingüístico. En cuanto el mundo se convierte en imagen, la posición del hombre se comprende como visión del

mundo. Cierto que el término 'visión del mundo' se presta fácilmente al malentendido de que se refiere a una mera contemplación pasiva del mundo. Por eso, ya desde el siglo XIX se ha insistido en que la visión del mundo significa también e incluso principalmente una visión de la vida. El hecho de que, de todas maneras, el término 'visión del mundo' se haya mantenido como nombre para la posición del hombre en medio de lo ente, es la prueba de lo decididamente que el mundo se ha convertido en imagen en cuanto el hombre ha llevado su vida como subjectum a la posición principal en el centro de toda relación. Esto significa que lo ente sólo vale como algo que es, en la medida en que se encuentra integrado en esta vida y puesto en relación con ella, es decir, desde el momento en que es vivido y se torna vivencia. Al igual que cualquier tipo de humanismo resultaba inadecuado para los griegos y que en la Edad Media era imposible una visión del mundo, del mismo modo también resulta absurda una visión católica del mundo. En la misma medida en que lo necesario y normal es que todo tenga que convertirse en vivencia para el hombre
moderno, cuanto más ilimitadamente se apropia de la configuración de su 87
esencia, del mismo modo, es absolutamente cierto que los griegos no sufrían vivencias cuando celebraban sus fiestas olímpicas.

El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra imagen significa ahora la configuración de la producción representadora. En ella el hombre lucha por alcanzar la posición en que puede llegar a ser aquel ente que da la medida a todo ente y pone todas las normas. Como esa posición se asegura, estructura y expresa como visión del mundo, la moderna relación con lo ente se convierte, en su despliegue decisivo, en una confrontación de diferentes visiones del mundo muy concretas, esto es, sólo de aquellas que ya han ocupado las posiciones fundamentales extremas del hombre con la suprema decisión. Para esta lucha entre visiones del mundo y conforme al sentido de la lucha, el hombre pone en juego el poder ilimitado del cálculo, la planificación y la corrección de todas las cosas. La ciencia como investigación es una forma imprescindible de este instalarse a sí mismo en el mundo, es una de las vías por las que la Edad Moderna corre en dirección al cumplimiento de su esencia a una velocidad insospechada por los implicados en ella. Es con esta lucha entre las visiones del mundo con la que la Edad Moderna se introduce en la fase más decisiva y, presumiblemente, más duradera de toda su historia (11).

Una señal que evidencia este proceso es que en todas partes aparece lo gigantesco bajo las formas y disfraces más diversos. Por ejemplo, lo gigantesco también se muestra en el sentido de lo cada vez más pequeño. Estamos pensando en las cifras de la física atómica. Lo gigantesco se afirma bajo una forma que precisamente parece hacerlo desaparecer: en la aniquilación de las grandes distancias gracias al avión, en la representación en toda su cotidianidad, producida a placer y sin ningún esfuerzo, de mundos extraños y lejanos gracias a

la radio. Pero creer que lo gigantesco es simplemente el vacío extendido hasta el infinito de lo que sólo es cuantitativo, es pensar de manera demasiado superficial. Tampoco se piensa con el suficiente alcance cuando se opina que lo gigantesco, bajo la forma de esas interminables cosas nunca vistas, nace úni-
88 camente de una ciega pasión por la exageración y la superación. Y no se piensa en absoluto cuando se cree haber explicado el fenómeno de lo gigantesco con la palabra 'americanismo' (12).

Lo gigantesco es más bien aquello por medio de lo cual lo cuantitativo se convierte en una cualidad propia y, por lo tanto, en una manera especialmente señalada de lo grande. Cada época histórica no sólo es diferentemente grande respecto a las otras, sino que además tiene su propio concepto de grandeza. Pero en cuanto lo gigantesco de la planificación, el cálculo, la disposición y el aseguramiento, dan un salto desde lo cuantitativo a una cualidad propia, lo gigantesco y aquello que aparentemente siempre se puede calcular por completo, se convierten precisamente por eso en lo incalculable. Lo incalculable pasa a ser la sombra invisible proyectada siempre alrededor de todas las cosas cuando el hombre se ha convertido en subjectum y el mundo en imagen (13).

Por medio de esta sombra, el mundo moderno se sitúa a sí mismo en un espacio que escapa a la representación y, de este modo, le presta a lo incalculable su propia determinabilidad y su carácter históricamente único. Pero esta sombra indica otra cosa cuyo conocimiento nos está vedado en la actualidad (14). El hombre no podrá llegar a saber qué es eso que está vedado ni podrá meditar sobre ello mientras se empeñe en seguir moviéndose dentro de la mera negación de su época. Esa huida a la tradición, entremezclada de humildad y prepotencia, no es capaz de nada por sí misma y se limita a ser una manera de cerrar los ojos y cegarse frente al momento histórico.

El hombre sólo llegará a saber lo incalculable o, lo que es lo mismo, sólo llegará a preservarlo en su verdad, a través de un cuestionamiento y configuración creadores basados en la meditación. Ésta traslada al hombre futuro a ese lugar intermedio, a ese Entre, en el que pertenece al ser y, sin embargo, sigue siendo un extraño dentro de lo ente (15). Hölderlin ya lo sabía. Su poema titulado «A los alemanes» concluye con estas palabras:

En verdad, nuestro tiempo de vida está
estrechamente limitado.
Vemos y contamos la cifra de nuestros años.
89 Pero los años de los pueblos
¿qué mortal los ha visto?
Si tu alma alza nostálgica el vuelo por encima
de tu propia época, tú en cambio permaneces triste
en la fría ribera
junto a los tuyos y jamás los conoces.

Apéndices

(1) Esta meditación no es ni necesaria para todos ni realizable o tan siquiera soportable por todos. Por el contrario, la falta de meditación forma buena parte de las distintas etapas de la realización y la empresa. Sin embargo, el cuestionamiento de la meditación nunca cae en la ausencia de fundamento y la incuestionabilidad, porque pregunta previamente por el ser. Para la meditación, el ser es siempre lo más digno de ser cuestionado. En él, la meditación encuentra la mayor resistencia externa, lo que le impele a ajustar cuentas con lo ente que se ha deslizado en la luz de su ser. La meditación sobre la esencia de la Edad Moderna sitúa al pensamiento y la decisión en el campo de influencia de las fuerzas esenciales propias de esta Edad. Dichas fuerzas actúan tal como actúan, sin dejarse afectar por las valoraciones cotidianas. Frente a ellas, sólo queda la disponibilidad para la resolución o la huida a la ahistoricidad. Pero para eso no basta con asentir a la técnica o plantear absolutamente la «movilización total» —cuando ha sido reconocida como existente— a partir de una posición incomparablemente más esencial. De lo que se trata en primer lugar y siempre es de comprender la esencia de la era a partir de la verdad del ser que reina en ella, porque sólo así se experimenta al mismo tiempo aquello que es más digno de ser cuestionado y que soporta y vincula desde el fundamento a un crear en dirección al porvenir, dejando atrás a lo que está ahí para que la transformación del hombre se convierta en una necesidad surgida del propio ser. Ninguna época se deja relegar por el poder de una negación. La negación sólo elimina al negador. Pero para poder seguir en el futuro afirmándose en su esencia, la Edad Moderna exige, gracias a su esencia, un alcance y una originariedad de la meditación para las que tal vez estemos preparando ya algo los *90*
que vivimos, pero que no podemos llegar a dominar todavía.

(2) La palabra 'empresa' no tiene aquí un sentido peyorativo. Puesto que la investigación es, en su esencia, empresa, la actividad empresarial de la pura empresa —siempre posible— despierta también la apariencia de la suprema realidad, tras la que se lleva a cabo el destierre del trabajo de investigación. La empresa se convierte en pura empresa cuando durante el proceso ya no se mantiene abierta a la realización siempre nueva del proyecto, sino que abandona tras de sí dicho proyecto como si fuera algo dado sin ni siquiera confirmarlo, limitándose a perseguir los acontecimientos que se van acumulando para confirmarlos y contarlos. Hay que combatir siempre la mera empresa precisamente porque la investigación es empresa en su esencia. Claro que si sólo buscamos lo científico de la ciencia en una callada erudición, parecerá como si el rechazo de la empresa equivaliera a una negación del esencial carácter de empresa de la investigación. Pero cuanto más pura sea la conversión de la inves-

tigación en empresa, hasta llegar a hacerse con su propio rendimiento, tanto más constantemente crecerá en ella el peligro de la pura actividad empresarial. Finalmente, se producirá un estado en el que la distinción entre una y otra clase de empresa no sólo ya no será perceptible, sino incluso irreal. Es precisamente este estado de equilibrio entre lo esencial y lo inesencial, dentro de la media de lo que se da por supuesto como algo evidente, el que hace que la investigación como figura de la ciencia y, en general, la Edad Moderna, sean duraderas. Pero ¿dónde encuentra la investigación el contrapeso frente a la mera empresa dentro de su propia empresa?

(3) La creciente importancia de la entidad editorial no sólo está motivada por el hecho de que el editor (a través del comercio de los libros, por ejemplo) esté más capacitado para saber cuáles son las necesidades del público, ni porque domine el negocio mejor que los autores. Lo que ocurre es que su propio trabajo tiene la forma de un procedimiento planificador que se autoorga-
91 niza con la mirada puesta en la manera de llevar el mundo a la imagen del público y afirmarlo en ella por medio de la producción encargada y cerrada de libros y escritos. La preponderancia de las colecciones, series, revistas periódicas y ediciones de bolsillo ya es una de las consecuencias de ese trabajo editorial y a su vez coincide con las intenciones del investigador, las cuales no sólo pueden darse a conocer y alcanzar un reconocimiento más fácil y rápido a través de una serie o colección, sino además lograr una eficacia dirigida sobre un frente mucho mayor.

(4) La posición metafísica fundamental de Descartes está soportada históricamente por la metafísica platónico-aristotélica y se mueve, a pesar del nuevo comienzo, dentro del mismo planteamiento: ¿qué es lo ente? El hecho de que en las «Meditaciones» de Descartes no aparezca esta pregunta, así formulada, lo único que demuestra es lo esencialmente que determina ya la posición fundamental la respuesta modificada a la pregunta. La interpretación cartesiana de lo ente y de la verdad es la que pone las bases para que exista la posibilidad de una teoría del conocimiento o una metafísica del conocimiento. Descartes es el primero gracias al que el realismo se coloca en una postura que le obliga a demostrar la realidad del mundo exterior y a salvar a lo ente en sí.

Las transformaciones esenciales de la posición fundamental de Descartes, que se alcanzaron en el pensamiento alemán a partir de Leibniz, no superan en absoluto dicha posición fundamental. Lo que hacen es desarrollar su alcance metafísico y crear los presupuestos del siglo XIX, el hasta ahora más oscuro de los siglos de toda la Edad Moderna. Consolidan de manera mediata la posición fundamental de Descartes, de una forma que las hace casi irreconocibles

a ellas mismas, aunque no por ello dejan de ser menos reales. Frente a esto, la mera escolástica cartesiana y su racionalismo han sufrido la pérdida de toda fuerza para la ulterior configuración de la Edad Moderna. Con Descartes comienza la consumación de la metafísica occidental. Pero dado que semejante consumación a su vez sólo es posible como metafísica, el pensamiento moderno tiene su propia grandeza.

Con la interpretación del hombre como subjectum, Descartes crea el presupuesto metafísico para la futura antropología, sea cual sea su orientación y tipo. En el advenimiento de la antropología Descartes celebra su mayor triun- 92
fo. Con la antropología se inaugura el paso de la metafísica hacia el proceso del mero cese y eliminación de toda filosofía. Que Dilthey negara la metafísica, que en el fondo ya no comprendiera su planteamiento y se sintiera impotente frente a la lógica metafísica, es la consecuencia interna de su posición fundamental antropológica. Su «filosofía de la filosofía» es una forma elegante de supresión antropológica y no una superación de la filosofía. Por eso, toda antropología —en la que ciertamente se usa a placer de toda la filosofía existente hasta ahora, aunque se declara superflua en tanto que filosofía— goza ahora de la ventaja de ver claramente lo que conlleva la afirmación de la antropología. Con ello, la situación intelectual alcanza determinada claridad, mientras que las trabajosas elaboraciones de productos tan absurdos como las filosofías nacionalsocialistas sólo crean lograr confusión. Es verdad que la visión del mundo requiere y usa la erudición filosófica, pero no precisa de ninguna filosofía, porque en tanto que visión del mundo ha adoptado una interpretación y conformación propia de lo ente. Hay algo que, sin embargo, ni siquiera la antropología puede conseguir: superar a Descartes o incluso rebelarse contra él, porque ¿cómo puede la consecuencia atacar al fundamento sobre el que se alza?

Descartes sólo es superable a través de la superación de aquello que él mismo fundamentó, a través de la superación de la metafísica moderna o, lo que es lo mismo, de la metafísica occidental. Pero superación significa aquí cuestionamiento originario de la pregunta por el sentido, es decir, por el ámbito del proyecto y, en consecuencia, por la verdad del ser, pregunta que se desvela al mismo tiempo como pregunta por el ser de la verdad.

(5) El concepto de mundo, tal como se desarrolla en «Ser y Tiempo» sólo puede comprenderse desde el horizonte de la pregunta por el «ser-ahí» [Da-sein], pregunta que por su parte permanece incluida dentro de la pregunta fundamental por el sentido del ser (no de lo ente).

(6) A la esencia de la imagen le corresponde la cohesión, el sistema. Con 93
esto no nos referimos a la simplificación y reunión artificial y externa de lo dado, sino a la unidad de la estructura en lo re-presentado como tal, unidad

que se despliega a partir del proyecto de objetividad de lo ente. En la Edad Media, el sistema es imposible, pues allí lo único esencial es el orden de las correspondencias, concretamente el orden de lo ente en el sentido de lo creado por Dios y previsto como tal creación suya. El sistema aún resulta más ajeno al mundo griego, por mucho que en los tiempos modernos se hable erróneamente de sistema platónico y aristotélico. En la investigación, la empresa es una determinada conformación y disposición de lo sistemático en las que éste determina al mismo tiempo la disposición en una relación de reciprocidad. Allí donde el mundo se convierte en imagen, el sistema se hace con el dominio, y no sólo en el pensamiento. Pero donde el sistema es guía, también cabe siempre la posibilidad de la degeneración hacia la exterioridad de un sistema que simplemente ha sido fabricado y ensamblado. De hecho, esto es lo que ocurre cuando falta la fuerza originaria del proyecto. Aún no se ha comprendido la singularidad, diversa en sí misma, de la sistemática que se advierte en Leibniz, Kant, Fichte, Hegel y Schelling. Su grandeza reside en que, frente a Descartes, no se despliega a partir del subjectum como ego y substantia finita, sino, ya sea, como en Leibniz, a partir de la mónada, como en Kant, a partir de la esencia trascendental de la razón finita, arraigada en la imaginación, como en Fichte, a partir del Yo infinito, como en Hegel, a partir del Espíritu como saber absoluto o, como en Schelling, a partir de la libertad en tanto que necesidad de todo ente, el cual, como tal ente, sigue estando determinado por la diferencia entre fundamento y existencia.

Para la interpretación moderna de lo ente, la noción de valor es tan esencial como el sistema. Únicamente donde lo ente se ha convertido en objeto del representar se puede decir de algún modo que lo ente pierde su ser. Esta pérdida se percibe de una manera tan poco clara y vaga que rápidamente se ve col-
94 mada de nuevo y de tal modo que al objeto y a lo ente interpretado como tal se les asigna un valor y, en general, se mide lo ente por valores y los propios valores se convierten en la meta de toda actividad. Dado que la actividad se comprende como cultura, los valores se convierten en valores culturales y, a su vez, éstos se convierten en la expresión de las supremas metas del crear al servicio de un asegurarse el hombre como subjectum. De ahí ya sólo falta un paso para convertir a los propios valores en objetos. El valor es la objetivación de las metas de las necesidades del instalarse representador en el mundo como imagen. El valor parece expresar que es precisamente en la posición de relación con él donde se lleva a cabo lo más valioso y, sin embargo, el valor es justamente el impotente y deshilachado disfraz de una objetividad de lo ente que ha perdido toda relevancia y trasfondo. Nadie muere por meros valores. A la hora de entender el siglo XIX resulta muy esclarecedora la particular posición intermedia mantenida por Hermann Lotze, el cual reinterpretó las ideas de Platón como valores y, al mismo tiempo, emprendió bajo el título «Micro-

cosmos» el «Ensayo de una Antropología» (1856), una antropología que bebe todavía del espíritu del Idealismo alemán contribuyendo a alimentar su nobleza y la simplicidad de su modo de pensar, pero que al mismo tiempo se abre al positivismo. Como el pensamiento de Nietzsche permanece preso de la idea de valor, no le queda más remedio que explicar lo más esencial del mismo de una manera regresiva en tanto que inversión de todos los valores. Sólo cuando se consigue comprender el pensamiento de Nietzsche con independencia de la noción de valor, llegamos al punto desde el que la obra del último pensador de la metafísica se convierte en una tarea del preguntar y la hostilidad de Nietzsche contra Wagner se comprende como una necesidad de nuestra historia.

(7) La correspondencia, pensada como rasgo fundamental del ser de lo ente, nos ofrece el esbozo necesario de determinadas posibilidades y maneras de poner en obra la verdad de dicho ser dentro de lo ente. La obra de arte de la Edad Media y la falta de una imagen del mundo en dicha época son inseparables.

(8) Pero ¿no hubo en época de Sócrates un sofista que se atrevió a decir que el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, porque son, de
las que no son, porque no son? ¿Acaso esta frase de Protágoras no parece salir *95*
de boca de Descartes? Y además ¿no comprende Platón el ser de lo ente como aquello que se ha visto, la *ἰδέα*? ¿Y la relación con lo ente en cuanto tal no es para Aristóteles la *θεωρία*, el puro mirar? Lo que pasa es que la frase sofista de Protágoras no es ningún subjetivismo, desde el momento en que sólo Descartes podía llevar a cabo la inversión del pensamiento griego. No cabe duda de que gracias al pensamiento de Platón y las preguntas de Aristóteles se lleva a cabo un cambio decisivo en la interpretación de lo ente y el hombre, pero aún está encerrado dentro de la comprensión fundamental de lo ente propia del mundo griego. Dicha interpretación es precisamente tan decisiva respecto a ella, que se convierte en el punto final del mundo griego, un final que colabora indirectamente en la posibilidad de preparación de la Edad Moderna. Es por eso por lo que, más tarde, no sólo en la Edad Media, sino a lo largo de toda la Edad Moderna, el pensamiento platónico y aristotélico pudo pasar por ser el pensamiento griego por antonomasia y todo el pensamiento preplatónico por una mera preparación para Platón. Esta larga costumbre de contemplar el mundo griego a través del tamiz de una interpretación moderna y humanista nos impide pensar el ser que se abría a los antiguos griegos en lo que tiene de propio y extraño. La frase de Protágoras reza así: *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν* (*vid.* Platón, Teeteto 152a).

«El hombre es la medida de todas las cosas (concretamente de aquellas que usa y necesita y por lo tanto siempre tiene a su alrededor, *χρήματα χρῆσθαι*), de las que están presentes, de que están presentes tal como están presentes, y de aquellas a las que les ha sido negada la posibilidad de estar presentes, de que no están presentes.» Aquel ente sobre cuyo ser se decide se entiende aquí como aquello que está presente a partir de sí mismo en esta región, dentro de la esfera del hombre. Pero ¿quién es el hombre? Platón nos informa de ello en el mismo pasaje cuando le hace decir a Sócrates: *Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε καὶ ἐγω;*
96 «¿Acaso no lo entiende (Protágoras) de este modo? ¿Tal como se presenta a mí una cosa en cada ocasión, tal apariencia tiene entonces para mí, pero tal como se te presenta a ti, así es como es esa cosa para ti? Pero hombre lo eres tú igual que yo.»

Según esto, el hombre es el que es en cada caso (yo y tú y él y ellos). Y ¿no coincide este *ἐγώ* con el ego cogito de Descartes? En ningún caso, porque todo elemento esencial que determina con la misma necesidad ambas posiciones metafísicas fundamentales, la de Protágoras y la de Descartes, es distinto. Lo esencial de una posición metafísica fundamental abarca lo siguiente:

1. El modo y la manera en que el hombre es hombre, es decir, en que es él mismo; el tipo de esencia de su mismidad, que no es en absoluto igual al de su Yo, sino que se determina como tal a partir de la relación con el ser.
2. La interpretación de la esencia del ser de lo ente.
3. El proyecto de esencia de la verdad.
4. El sentido según el cual el hombre es medida aquí y allá.

Ninguno de los citados momentos esenciales de la posición metafísica fundamental puede comprenderse con independencia de los demás. Cada uno de ellos caracteriza ya por su cuenta la totalidad de una posición metafísica fundamental. Por qué y en qué medida precisamente estos cuatro momentos soportan y estructuran por adelantado una posición metafísica fundamental como tal, es algo que ya no puede plantearse ni contestarse a partir de la metafísica y a través de ella. Es algo que se ha expresado precisamente gracias a la superación de la metafísica.

Ahora bien, para Protágoras, lo ente sigue refiriéndose al hombre en tanto que *ἐγω*. ¿De qué tipo es esa referencia al Yo? El *ἐγω* permanece en el círculo de aquello desocultado que le ha sido adjudicado a él mismo como siendo ése. De esta forma capta todo lo que está presente en ese círculo como eso que es. Esta captación de lo presente se funda en la permanencia en el interior del

círculo del desocultamiento. Por medio de la permanencia junto a lo presente, la pertenencia del Yo a lo presente *es*. Esta pertenencia a lo presente abierto delimita a éste frente a lo no presente. El hombre recibe y preserva la medida para aquello que se presenta o ausenta a partir de dicho límite. En una restricción a lo que se desoculta en cada ocasión, el hombre se da a sí mismo la 97
medida que limita cada vez a un 'sí mismo' con relación a esto y aquello. El hombre no dispone la medida a partir de un Yo aislado al que tiene que supeditarse todo ente en su ser. El hombre de la relación fundamental griega con lo ente y su desocultamiento es el *μέτρον* (medida), desde el momento en que se compromete a restringirse al círculo de desocultamiento limitado por el Yo y, de este modo, reconoce el ocultamiento de lo ente y la imposibilidad de decisión respecto a su presencia o ausencia o también respecto a la apariencia de esa presencia y ausencia. Por eso dice Protágoras (Diels, «Fragmente der Vorsokratiker»; Protágoras B, 4): *περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσίν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν, οὔθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν.* «En lo tocante a saber algo sobre los dioses (lo que en griego quiere decir 'contemplar' algo, 'ver' algo), no tengo capacidad ni para decir qué son ni qué no son ni cómo puede ser su aspecto (*ἰδέα*).»

πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. «En efecto, son muchas las cosas que nos impiden captar a lo ente como tal; tanto la falta de apertura (el ocultamiento) de lo ente, como la brevedad de la historia del hombre.»

¿Podemos extrañarnos de que, a la vista de esta circunspección por parte de Protágoras, Sócrates dijera de él (Platón, Teeteto 152b): *εἰκὸς μέντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν.* «Como (Protágoras) es un hombre prudente, hay que suponer que no habla por hablar (en relación con su frase sobre el hombre como *μέτρον*).»

La posición metafísica fundamental de Protágoras sólo es una restricción o, lo que es lo mismo, una forma de conservar la posición fundamental de Heráclito y Parménides. La sofística sólo es posible sobre el fundamento de la *σοφία*, esto es, de la interpretación griega del ser como presencia y de la verdad como un desocultamiento que, a su vez, sigue siendo una determinación esencial del ser, motivo por el que, aquello que se presenta, se determina como tal a partir del desocultamiento, y la presencia a partir de lo que ya no está oculto. ¿Hasta dónde se aleja Descartes de los inicios del pensamiento griego, en qué medida es diferente su interpretación del hombre como sujeto? 98
Precisamente porque en el concepto de subjectum aún resuena la esencia griega del ser, la *ὑποκεῖσθαι* del *ὑποκείμενον*, pero bajo la forma de una presencia irreconocible que ya no cabe cuestionar (concretamente aquello que yace siempre ante nosotros), se puede ver gracias a él la esencia de la transformación de la posición metafísica fundamental.

Una cosa es preservar al círculo del desocultamiento, que se ve limitado en cada caso, por medio de la captación de lo presente (el hombre como μέτρον), y otra cosa es adentrarse en el ámbito libre de límites de la posible objetivación por medio del cálculo de aquello representable accesible y vinculante para todos.

En la sofística griega cualquier subjetivismo es imposible, porque en ella el hombre nunca puede ser subjectum. No puede llegar a serlo nunca porque aquí el ser es presencia y la verdad desocultamiento.

En el desocultamiento acontece la φαντασία, es decir, el llegar a aparecer de lo presente como tal para el hombre que está a su vez presente para lo que aparece. Sin embargo, como sujeto representador, el hombre fantasea, es decir, se mueve en la imaginatio, en la medida en que su capacidad de representación imagina lo ente como aquello objetivo dentro del mundo como imagen.

(9) ¿Cómo es posible que lo ente se interprete de forma señalada como subjectum y en consecuencia lo subjetivo pase a dominar? Porque hasta Descartes, e incluso dentro de su metafísica, lo ente, en la medida en que es un ente, es un sub-jectum (ὑπο-κείμενον), eso que yace por sí mismo ahí delante y que, como tal, al mismo tiempo es el fundamento de sus propiedades constantes y sus estados cambiantes. La preeminencia de un sub-jectum destacado por ser incondicionado desde un punto de vista esencial (subyaciendo como fundamento) nace de la aspiración del hombre a un fundamentum absolutum inconcussum veritatis (de un fundamento de la verdad, en el sentido de la certeza, que reposa en sí mismo y es inquebrantable). ¿Por qué y cómo lle-
99 ga esta exigencia a adquirir su decisiva validez? La aspiración nace de aquella liberación por la que el hombre se libera a sí mismo del poder vinculante de la verdad cristiana revelada y la doctrina de la Iglesia en favor de una normativa que se basa en sí misma y se dispone para sí misma. Por esta liberación se replantea nuevamente la esencia de la libertad, esto es, el hecho de estar atado a una obligación vinculante. Pero como, de acuerdo con esta libertad, el hombre que se autolibera es el mismo que dispone la obligación vinculante, a partir de entonces ésta puede determinarse de distintas maneras. Lo vinculante puede ser la razón humana y su ley o lo ente dispuesto y ordenado de manera objetiva a partir de dicha razón o aquel caos aún no ordenado que, como todavía tiene que ser domeñado por la objetivación, exige serlo de hecho en una época.

Pues bien, sin saberlo, esta liberación se libera siempre de las ataduras que le ligan a la verdad revelada, en la que se le da al hombre la certeza y seguridad de la salvación de su alma. La liberación que *se libra de* la certeza de salvación otorgada por la revelación, tenía necesariamente que ser en sí misma una liberación *en favor de* una certeza en la que el hombre se asegurase lo verdadero como aquello sabido por su propio saber. Esto sólo era posible a con-

dición de que el hombre que se liberaba se hiciera garante de la certeza de aquello que podía ser sabido. Pero tal cosa sólo podía ocurrir en la medida en que el hombre decidía por sí mismo y para sí mismo lo que debía significar para él los términos 'posible de ser sabido', 'saber' y 'aseguramiento de aquello sabido' o, lo que es lo mismo, 'certeza'. La tarea metafísica de Descartes pasó a ser la siguiente: crearle el fundamento metafísico a la liberación del hombre en favor de una libertad como autodeterminación con certeza de sí misma. Pero este fundamento no sólo debía ser él mismo cierto, sino que, dado que cualquier norma procedente de otros ámbitos era rechazada, debía ser también de tal género que, gracias a él, la esencia de la libertad a la que se aspiraba se plantease como autocerteza. Ahora bien, todo aquello que tiene certeza a partir de sí mismo, tiene que asegurar también al mismo tiempo la certeza de aquel ente por mor del cual debe obtenerse la certeza de semejante saber y debe asegurarse todo aquello susceptible de ser sabido. El fundamentum, el fundamento de dicha libertad, lo que subyace en su base, el subjectum, tiene que ser por lo tanto algo cierto que satisfaga las citadas exigencias esenciales. Pasa a ser necesario un subjectum que destaque desde todas esas perspectivas. ¿Cuál es ese ele- *100*
mento cierto que conforma y da lugar al fundamento? El ego cogito (ergo) sum. Lo cierto es una proposición que expresa que al mismo tiempo (simultáneamente y con una misma duración) que el pensar del hombre, el hombre mismo está también indudablemente presente, lo que ahora significa que se ha dado a sí mismo a la vez que el pensar. Pensar es representar, una relación representadora con lo representado (idea como perceptio).

Representar significa aquí situar algo ante sí a partir de sí mismo y asegurar como tal el elemento situado de este modo. Este asegurar tiene que ser una forma de cálculo, porque sólo la calculabilidad es capaz de garantizarle por adelantado y constantemente su certeza al elemento representador. El representar ya no es esa captación de lo presente en cuyo desocultamiento la propia captación pertenece, como un modo propio de presencia, a eso que se presenta de forma no oculta. El representar ya no es el desencubrirse para ..., sino la aprehensión y comprensión de... Ya no reina el elemento presente, sino que domina la aprehensión. El representar es ahora, en virtud de la nueva libertad, un proceder anticipador que parte de sí mismo dentro del ámbito de lo asegurado que previamente hay que asegurar. Lo ente ya no es lo presente, sino aquello situado en el frente opuesto en el representar, esto es, lo que está enfrente. El re-presentar es una objetivación dominadora que rige por adelantado. El representar empuja todo dentro de la unidad de aquello así objetivado. El representar es una coagitatio.

Toda relación con algo, el querer, el tomar posición, el sentir, es ya de entrada representadora, es cogitans, lo que se suele traducir por «pensante». Es por eso por lo que Descartes puede adjudicarles a todos los modos de la vo-

luntas y del affectus y a todas las actiones y passiones, el nombre de cogitatio, por chocante que resulte en un primer momento. En el ego cogito sum el cogitare se entiende en este sentido nuevo y esencial. El subjectum, la certeza fundamental, es la representación simultánea —asegurada en todo momento— del hombre representador con lo ente representado, sea o no humano, esto es, con lo objetivo. La certeza fundamental es el me cogitare = me esse indudablemente representable y representado en todo momento. Ésta es la ecuación fundamental de todo cálculo del representar que se asegura a sí mismo. En esta certeza fundamental, el hombre está seguro de que, como
101 aquel que re-presenta toda re-presentación y por lo tanto como ámbito de toda representabilidad y, así, de toda certeza y verdad, está asegurado, lo que significa ahora, que *es*. Es única y exclusivamente por el hecho de que el hombre se ve necesariamente co-representado de esta manera en la certeza fundamental (en el fundamentum absolutum inconcussum del me cogitare = me esse) y porque el hombre que se autolibera en favor de sí mismo forma necesariamente parte del subjectum de esta libertad, por lo que dicho hombre puede y tiene que convertirse en ese ente destacado, en ese subjectum, que en relación con el primer y verdadero ente (o ente cierto) goza de la primacía sobre todos los demás subjecta. El hecho de que en la ecuación fundamental de la certeza y, después, en el auténtico subjectum se mencione al ego, no quiere decir que el hombre esté ahora determinado según su Yo, de modo egoísta. Lo único que quiere decir es que ser sujeto se convierte ahora en la característica distintiva del hombre como ser pensante y representador. El Yo del hombre se pone al servicio de este subjectum. Ciertamente, la certeza que subyace en el fondo de éste, es, como tal, subjetiva, esto es, reina en la esencia del subjectum, pero no es egoísta. La certeza tiene carácter vinculante para todo Yo como tal, es decir, como subjectum. Asimismo, todo aquello que desea verse fijado como algo que es, como algo asegurado, por medio de la objetivación representadora, tiene también carácter vinculante. Pero nada puede escapar al control de esta objetivación, que también decide qué cosas deben valer como objetos. La incondicionada eliminación de límites del ámbito de una posible objetivación y del derecho a decidir sobre ella forma parte de la esencia de la subjetividad del subjectum y del hombre como sujeto.

Ahora también se ha aclarado en qué sentido el hombre quiere y debe ser, en tanto que sujeto, medida y centro de lo ente, lo que significa ahora, de los objetos. El hombre ya no es *μέτρον* en el sentido de la medida que constriñe la captación al correspondiente círculo de desocultamiento de lo presente, círculo en el que también todo hombre viene a la presencia. Como subjectum, el hombre es la co-agitatio del ego. El hombre se fundamenta a sí mismo como medida para todas las escalas que se utilizan para medir de alguna ma-
102 nera (para calcular) qué puede pasar por cierto, esto es, por verdadero, por

algo que es. La libertad es nueva en tanto que libertad del subjectum. En las «Meditationes de prima philosophia» se reconduce la liberación del hombre en favor de una nueva libertad a su fundamento, al subjectum. Pero ni la liberación del hombre moderno comienza con el ego cogito ergo sum, ni la metafísica de Descartes es una metafísica construida a posteriori y desde fuera para esa libertad, al modo de una ideología. En la coagitatio el representar reúne todo lo objetivo en la unión de la representabilidad. El ego del cogitare encuentra ahora su esencia en esa reunión autoaseguradora de la representabilidad, en la con-scientia. La conscientia es la reunión representadora de lo objetivo con el hombre representador dentro del círculo de la representabilidad garantizada por éste. Todo lo presente recibe de ella el sentido y género de su presencia, que son concretamente los de la presencia en la raepresentatio. La con-scientia del ego, en tanto que subjectum de la coagitatio, determina el ser de lo ente en tanto que subjetividad del subjectum así destacado.

Las «Meditationes de prima philosophia» ofrecen el esbozo para una ontología del subjectum desde la perspectiva de la subjetividad determinada como conscientia. El hombre se ha convertido en el subjectum. Por eso, y según como se comprenda a sí mismo y desee ser, puede determinar y satisfacer la esencia de la subjetividad. El hombre, entendido en la Ilustración como ser con razón, no es menos sujeto que el hombre que se comprende como nación, que se quiere como pueblo, se cría como raza y finalmente se otorga a sí mismo poderes para convertirse en dueño y señor del planeta. Ahora, en todas estas posiciones fundamentales de la subjetividad, y dado que el hombre sigue estando siempre determinado como yo y como tú, como nosotros y vosotros, es posible un tipo distinto de Yo y de egoísmo. El egoísmo subjetivo, para el que, por lo general sin que él lo sepa, el Yo es determinado previamente como sujeto, puede venirse abajo por causa de la inclusión de todo lo relativo al Yo dentro del Nosotros. Con esto, la subjetividad no hace sino adquirir más poder. En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza su cima más alta, desde la que descenderá a instalarse en el llano de la uniformidad organizada. Esta uniformidad pasa a ser *103*
el instrumento más seguro para el total dominio técnico de la tierra. La libertad moderna de la subjetividad se sume por completo en la objetividad adecuada a ella. El hombre no puede abandonar por sus propias fuerzas ese destino de su esencia moderna ni tampoco puede quebrarlo por medio de un acto de autoridad. Pero el hombre puede meditar previamente y concluir que el ser sujeto de la humanidad nunca ha sido ni será jamás la única posibilidad que se le abre a la esencia recién iniciada del hombre histórico. Una nube pasajera sobre una tierra ensombrecida: así es el oscurecimiento que la verdad preparada por la certeza de salvación del cristianismo extiende como certeza de la subjetividad sobre un acontecimiento que no le está permitido conocer.

(10) La antropología es aquella interpretación del hombre que, en el fondo, ya sabe qué es el hombre y por eso no puede preguntar nunca quién es. En efecto, si hiciera esa pregunta, tendría que declararse quebrantada y superada a sí misma. Y ¿cómo esperar semejante cosa de la antropología, cuando lo único que tiene que hacer propiamente es asegurar a posteriori la autoseguridad del subjectum?

(11) Porque ahora se cumple la total fusión de la esencia moderna, que camina hacia su consumación, con lo evidente. Sólo cuando lo evidente está asegurado por medio de la correspondiente visión del mundo, crece el posible suelo para un cuestionamiento originario del ser que abre el espacio en el que se decidirá si el ser volverá a ser capaz de un dios o si la esencia de la verdad del ser exigirá la esencia del hombre de manera más originaria. La historia futura sólo se prepara donde la consumación de la Edad Moderna alcanza la soberana falta de miramientos propia de su magnitud.

(12) El americanismo es algo europeo. Es un subgénero, aún no comprendido, de ese gigantismo que sigue libre de trabas y que en absoluto acaba de surgir de la esencia metafísica completa y agrupada de la Edad Moderna. La
104 interpretación americana del americanismo por el pragmatismo está todavía fuera del ámbito metafísico.

(13) La opinión cotidiana sólo ve en la sombra la falta de luz cuando no su negación. Pero la verdad es que la sombra es el testimonio manifiesto, aunque impenetrable, de la luminosidad oculta. Según este concepto de sombra, entendemos lo incalculable como aquello que, a pesar de estar fuera del alcance de la representación, se manifiesta en lo ente y señala al ser oculto.

(14) Pero ¿qué ocurriría si la propia negación tuviera que convertirse en la más elevada y sólida revelación del ser? Entendido desde la metafísica (es decir, desde la pregunta por el ser bajo la forma de ¿qué es lo ente?), lo primero que se desvela como lo no ente por excelencia, la nada, es la esencia oculta del ser, la negación. Pero, en su calidad de carácter de nada de lo ente, la nada es la contrapartida más incisiva de la mera nulidad. La nada nunca es nada, de la misma manera que tampoco es algo en el sentido de un objeto; es el propio ser, a cuya verdad será devuelto el hombre una vez que se haya superado como sujeto, esto es, una vez que deje de representar lo ente como objeto.

(15) Este espacio abierto entre dos elementos es el ser-ahí, entendiendo la palabra en el sentido del ámbito extático del desocultamiento y ocultamiento del ser.

EL CONCEPTO DE EXPERIENCIA DE HEGEL

«Ciencia de la *experiencia* de la conciencia»: así reza el título que Hegel coloca en cabeza de su publicación de la Fenomenología del Espíritu * el año 1807. La palabra experiencia aparece en cursiva y en medio de las otras dos palabras. «La experiencia» nombra aquello que es «la Fenomenología». ¿Qué piensa Hegel cuando emplea tan enfáticamente la palabra «experiencia»? La respuesta nos la da el fragmento con el que comienza la obra después del prólogo sobre el «Sistema de la Ciencia». Su texto reza así según la edición original: *105*

«Es una representación natural pensar que, en filosofía, antes de entrar en la cosa misma, es decir, en el conocimiento efectivamente real de lo que es de verdad, es necesario llegar a un previo acuerdo sobre el conocimiento que consideramos como el instrumento con el que nos apropiamos de lo absoluto o como el medio gracias al que lo divisamos. Esta preocupación parece justa, en parte porque pudiera haber distintos tipos de conocimiento y, entre ellos, alguno más adecuado para alcanzar este fin último —lo que implica la posibilidad de una elección errónea entre ellos— y en parte porque, dado que el conocimiento es una facultad de un tipo y un alcance determinados, si no se señala con precisión su naturaleza y sus límites se alcanzarían las nubes del error en lugar del cielo de la verdad. Esta preocupación puede incluso trans-

* *N. de los T.:* Respetamos la opción de Heidegger de no emplear las palabras Fenomenología del Espíritu como título, motivo por el que no van entre comillas ni en cursiva. El verdadero título de la obra de Hegel es el que se señala al principio de este texto. De todos modos usaremos mayúsculas cuando nos estemos refiriendo a la obra y minúsculas cuando se trate del asunto en sí.

formarse en la convicción de que toda intención de ganar para la conciencia por medio del conocimiento lo que es en sí mismo, es en su concepto un contrasentido y de que entre el conocimiento y lo absoluto se alza una barrera que los separa de manera absoluta. Porque, si el conocimiento es el instrumento para adueñarse de la esencia absoluta, resulta evidente que la aplicación de un instrumento a una cosa no sólo no la deja tal como es ella para sí misma, sino
106 que la somete a una modelación y transformación. Y si el conocimiento no es el instrumento de nuestra actividad, sino en cierto modo un medium pasivo por medio del cual llega hasta nosotros la luz de la verdad, tampoco recibiremos la verdad tal como es en sí, sino tal como es a través de ese medium y en él. En ambos casos estamos utilizando un medio que produce de inmediato lo contrario de su fin o tal vez el contrasentido sea el propio hecho de recurrir a un medio. Es verdad que parece como si pudiera resolverse este inconveniente conociendo el modo de actuación del *instrumento*, porque este conocimiento hace posible restarle al resultado la parte que le corresponde al instrumento en la representación que nos formamos de lo absoluto por medio de él y, de este modo, hace posible obtener lo verdadero en su pureza. Pero esta corrección se limitaría a devolvernos a nuestro punto de partida. Si a una cosa formada le restamos lo que le ha añadido el instrumento, dicha cosa —aquí, lo absoluto— volverá a ser para nosotros exactamente igual que antes de este esfuerzo manifiestamente vano. Si, por medio del instrumento, el absoluto pudiera aproximarse aunque sólo fuera un poco a nosotros sin transformarse para nada, del mismo modo que las varas untadas de liga nos aproximan a los pájaros que se dejan apresar en ellas, seguramente se reiría de esta astucia, si es que no estaba y no quería estar ya en sí y para sí junto a nosotros desde un principio. Porque, efectivamente, el conocimiento sería en este caso una astucia, ya que por medio de sus múltiples esfuerzos aparentaría estar haciendo algo completamente diferente que limitarse simplemente a producir una relación inmediata y por lo tanto sin esfuerzo. O bien, si el examen del conocimiento, que nos representamos como un *medium*, nos enseña a conocer la ley de refracción de los rayos, entonces tampoco sirve de nada restar la refracción del resultado, porque el conocimiento no es la refracción del rayo, sino el propio rayo, por medio del cual nos alcanza la verdad, y si restamos el rayo la única indicación que tendremos será una mera dirección o el lugar vacío.

»Sin embargo, si el miedo a equivocarnos provoca una desconfianza hacia la ciencia, quien por su parte se pone ella misma a la obra sin semejantes reparos y conoce efectivamente, no se entiende por qué no debe introducirse
107 también una desconfianza hacia esa desconfianza y no temer que el propio miedo a equivocarnos sea el propio error. De hecho, este temor presupone algo o incluso mucho como verdad —basando en ello sus reparos y consecuencias—, que habría que examinar previamente para ver si es verdad. Efec-

tivamente, presupone *representaciones* del *conocimiento* como de un *instrumento* y un *medium* y también presupone una *diferencia entre nosotros mismos y tal conocimiento*; pero, sobre todo, da por supuesto que encontrándose lo absoluto *de un lado* y el *conocimiento de otro*, esto es, para sí y separado de lo absoluto, es con todo, algo real. Dicho de otro modo, presupone que el conocimiento, el cual al estar fuera de lo absoluto está también fuera de la verdad, es sin embargo verdadero, suposición por la que aquello que se llama temor al error se da a conocer más bien como temor a la verdad.

»Esta consecuencia resulta del hecho de que sólo lo absoluto es verdadero o sólo lo verdadero es absoluto. En su contra se puede esgrimir que un conocimiento puede ser verdadero aunque no conozca lo absoluto tal como exige la ciencia, y que el conocimiento en general, aunque sea incapaz de captar lo absoluto, sin embargo podría ser capaz de otra verdad. Pero ya vemos que todos estos circunloquios desembocan en una oscura distinción entre un verdadero absoluto y un verdadero de otro tipo y en la constatación de que lo absoluto, el conocimiento, etc., son palabras que dan por supuesto un significado que hay que empezar por encontrar.

»En lugar de ocuparnos de semejantes representaciones inútiles y de estos modos de hablar del conocimiento como de un instrumento para hacernos con lo absoluto o como de un medium por medio del cual contemplamos la verdad —relaciones a las que conducen en último extremo todas las representaciones de un conocimiento separado de lo absoluto y de un absoluto separado del conocimiento—; en vez de ocuparnos de las estratagemas que la incapacidad de la ciencia extrae de la presuposición de tales relaciones para librarse del esfuerzo científico, aparentando al tiempo un esfuerzo serio y ce- *108*
loso; esto es, en vez de atormentarnos buscando las respuestas a todo lo dicho, podríamos rechazar dichas representaciones como contingentes y arbitrarias e incluso contemplar como un engaño el uso que implica de palabras como absoluto, conocimiento, objetivo y subjetivo y un sinfín de otras semejantes, cuyo significado se da por universalmente conocido. Efectivamente, el hecho de pretender, por una parte, que su significado es universalmente conocido y, por otra, que incluso poseemos su concepto, lo único que parece es querer esquivar el asunto principal que precisamente consiste en ofrecer ese concepto. Por el contrario, bien podríamos ahorrarnos el esfuerzo de reparar en semejantes representaciones y modos de hablar con los que habría que echar a un lado a la propia ciencia, pues lo único que constituyen es una manifestación vacía del saber, que desaparece inmediatamente cuando la ciencia entra en escena. Pero, desde el momento en que entra en escena, la ciencia misma es una manifestación; su aparición no está todavía ella misma desarrollada y desplegada en su verdad. Por eso, es indiferente representarse que *ella* es la manifestación, porque entra en escena *al lado de otro* saber, o llamar a ese otro saber no

verdadero su modo de aparecer. Pero la ciencia tiene que librarse de esa apariencia y sólo puede hacerlo volviéndose contra ella. En efecto, la ciencia no puede rechazar un saber no verdadero con la excusa de que es un modo vulgar de ver las cosas y asegurando que ella es un tipo de conocimiento completamente distinto y que semejante saber no es nada para ella, ni tampoco puede apelar a la intuición de la existencia de un saber mejor dentro de ese otro saber. *Asegurando* tal cosa declararía que su fuerza reside en su *ser*, pero el saber no verdadero también apela a ese mismo hecho, a que *es*, y *asegura* que la ciencia no es nada para él; *ambas* afirmaciones estériles son equivalentes. La ciencia todavía tiene menos posibilidad de permitirse apelar a una intuición mejor, que aparecería en el conocimiento no verdadero y que sería en el conocimiento la indicación hacia la ciencia porque, por una parte, de este modo seguiría apelando a un ser y, por otra, apelaría a sí misma, pero tal como se en-
109 cuentra en un conocimiento no verdadero, esto es, apelaría a un mal modo de su ser y a su apariencia más que a lo que es en sí y para sí. Por este motivo, hemos de acometer aquí la presentación del saber que se manifiesta.

»Ahora bien, como esta presentación sólo tiene como objeto el saber que se manifiesta, no parece ser ella misma la ciencia libre que se mueve en su figura propia, sino que, desde este punto de vista, puede ser entendida como el camino de la conciencia natural que se introduce en dirección al saber verdadero o como el camino del alma, que atraviesa la serie de sus formaciones como si fueran las estaciones prescritas por su naturaleza, de tal modo que se purifica convirtiéndose en espíritu en la medida en que gracias a la completa experiencia de sí misma alcanza el conocimiento de lo que es en sí misma.

»La conciencia natural demostrará ser sólo concepto del saber o saber no real. Pero al tomarse de inmediato a sí misma como el saber real, este camino tendrá para ella un significado negativo y, así, lo que es realización de su concepto antes le parece una pérdida de sí misma; porque efectivamente, en este camino pierde su verdad. Por ello, puede ser considerado como el camino de la *duda* o, más propiamente, como el camino de la desesperación *; en efecto, en este camino no ocurre eso que se suele entender por duda, esto es, una pasajera vacilación acerca de tal o cual supuesta verdad, a la que sucede la correspondiente desaparición de la duda y el retorno a la verdad, de tal modo que al final el asunto es entendido como al principio, sino que este camino es una aceptación consciente de la no verdad del saber que se manifiesta, al que le parece ser más real lo que en realidad sólo es concepto no realizado. Por eso este escepticismo que se consuma no es eso que seguramente el celo más serio por la verdad y la ciencia cree haber preparado y equipado para ellas,

* *N. de los T.:* En alemán, duda y desesperación tienen la misma raíz, «Zweifels». «Ver-zweiflung».

concretamente, *el propósito* de no rendirse en la ciencia ante la autoridad del
pensamiento de otros, sino de comprobarlo todo por sí mismo y seguir sólo la
propia convicción o, mejor aún, de producir todo él mismo y tomar única- *110*
mente por verdadero su propio hacer. La serie de figuras que recorre la conciencia por este camino es más bien la historia exhaustiva de la *formación* de la conciencia misma en ciencia. Esta decisión presenta la formación a la manera simple de una decisión como algo inmediatamente hecho y resuelto; pero, frente a esta no verdad, este camino resulta ser la realización efectiva. Es verdad que guiarse por la propia convicción vale más que rendirse a la autoridad de otros, pero mediante la transformación de las creencias basadas en la autoridad, en creencias basadas en la propia convicción, no necesariamente cambia el contenido de las mismas ni aparece la verdad en el lugar del error. Permanecer atrapado en el sistema de la opinión y el prejuicio tomando como base la propia convicción o la autoridad de otros, no se diferencia más que en la vanidad inherente a la segunda manera. Por el contrario, el escepticismo, que se dirige sobre todo a lo que abarca la conciencia que se manifiesta, permite que el espíritu examine a fondo qué es la verdad, desde el momento en que consigue que se llegue a desesperar de las representaciones, opiniones y pensamientos naturales, a los que da lo mismo llamar propios o ajenos y de los que todavía está rebosante la conciencia, la cual se lanza *directamente* al examen de la verdad, pero por eso mismo es de hecho incapaz de hacer lo que quiere emprender.

»La completitud de las formas de la conciencia no real surgirá por sí misma de la necesidad de progreso y cohesión. Para que esto sea concebible señalaremos de manera general y por adelantado que la presentación de la conciencia no verdadera en su no verdad no es un movimiento solamente *negativo.* Ésta es la visión unilateral y limitada que tiene de ella la conciencia natural, pero un saber que convierte de este modo la unilateralidad en su esencia, es una de las figuras de la conciencia incompleta que forma parte del propio camino y se presenta en él. Es precisamente el escepticismo, el que, en el resultado, ve siempre y únicamente la *pura nada* y abstrae el hecho de que esa nada es de manera
determinante la nada *de aquello de lo que resulta.* Pero de hecho, tomada *111*
como la nada de aquello de lo que resulta, la nada sólo es el resultado verdadero y, de este modo, es ella misma una nada *determinada* y tiene un *contenido.* El escepticismo, que termina con la abstracción de la nada o con el vacío, no puede ir más lejos desde aquí, sino que tiene que aguardar para ver si se le ofrece algo nuevo, a fin de arrojarlo al mismo abismo vacío. Si, por el contrario, el resultado es entendido tal como es de verdad, esto es, en calidad de negación *determinada,* surge inmediatamente una nueva forma y se efectúa dentro de la negación la transición por la que tiene lugar espontáneamente la progresión a través de la serie completa de figuras.

»Pero para el saber la *meta* es algo fijado de manera tan necesaria como la serie de la progresión; está allí donde el saber ya no necesita salir más allá de sí mismo, allí donde se encuentra a sí mismo, donde el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto. Por eso, la progresión hacia esta meta también es irrefrenable y no puede hallar satisfacción en ninguna estación preliminar. Lo que se encuentra limitado a una vida natural no es capaz de salir por sí mismo por encima de su existencia inmediata, pero es empujado más allá de ella por otro, y este ser arrojado fuera de sí equivale a su muerte. Ahora bien, la conciencia es para sí misma su *concepto*, esto es, es de modo inmediato ese salir más allá de lo limitado y, en la medida en que eso limitado le pertenece, es un sobrepasarse a sí mismo. Con lo singular, también se sitúa el más allá en la conciencia, aunque sólo sea, como en la intuición espacial, *junto* a lo limitado. Así pues, la conciencia sufre esa violencia de arruinarse a sí misma esa satisfacción limitada. Es posible que ante el sentimiento de esa violencia, el temor retroceda ante la verdad y tienda a conservar aquello amenazado de pérdida. Pero el temor no puede hallar el reposo: si quiere permanecer en una inercia carente de pensamientos, el pensamiento perturba esa falta de pensamientos y su intranquilidad altera la inercia; si quiere reafirmarse como un sentimentalismo que afirma que encuentra *bueno* todo lo *de su especie,* esta se-
112 guridad sufre la misma violencia por parte de la razón, quien precisamente en la medida en que algo es una especie ya no lo encuentra bueno. O también puede ocurrir que el temor a la verdad se oculte ante sí mismo y ante los demás tras la apariencia de que precisamente es el ardoroso celo por la propia verdad el que hace difícil, por no decir imposible, encontrar una verdad que no sea la vanidad de tener siempre más razón que cualesquiera pensamientos provenientes de uno mismo o de otros. Esta vanidad que pugna por arruinar toda verdad para volver a refugiarse en sí misma y se deleita con su propio entendimiento, que sólo sabe disolver todo pensamiento y en lugar de encontrar algún contenido sólo sabe encontrar el Yo escueto, es una satisfacción que debemos abandonar a sí misma, pues huye de lo universal y sólo busca el ser para sí.

»Una vez que hemos dicho esto de modo provisional y en general acerca del modo y la necesidad de la progresión, aún podrá ser de utilidad que recordemos algunas cosas sobre el *método del desarrollo.* Presentada como una *conducta de la ciencia* en relación con *el saber que se manifiesta* y como *investigación y examen de la realidad del conocimiento,* esta presentación no parece poder tener lugar sin algún tipo de presupuesto que sirva como *criterio* básico. En efecto, el examen consiste en la aplicación de un criterio admitido y en la igualdad o desigualdad resultante de lo que se somete a examen, lo que decide si es correcto o no; entonces, el propio criterio, así como la ciencia, si fuera dicho criterio, son tomadas como *la esencia* o el *En-sí.* Pero aquí, donde la

ciencia se limita a aparecer, ni ella misma ni nada se justifica como esencia o En-sí y sin esto no parece posible llevar a cabo examen alguno.

»Esta contradicción y su eliminación aparecerán de manera más determinada si recordamos las determinaciones abstractas del saber y la verdad tal como se hallan en la conciencia. En efecto, ésta *distingue* de sí algo a lo que al mismo tiempo se *refiere* o, dicho de otra manera, algo que es algo para *ella misma*, y el lado determinado de ese *referirse* o del *ser* de algo *para una conciencia* 113
es el *saber*. Pero de este ser para otro distinguimos el *ser-en-sí;* lo referido al saber también es algo distinto de él y también se pone, como *lo que es*, fuera de esa referencia; el lado de ese en-sí se llama *verdad*. Aquí no nos interesa mayormente qué sean en realidad esas determinaciones, porque desde el momento en que nuestro objeto es el saber que se manifiesta, sus determinaciones son tomadas en primer lugar tal como se ofrecen de modo inmediato y, efectivamente, se ofrecen tal y como han sido tomadas.

»Si ahora investigamos la verdad del saber, parece como si investigáramos lo que éste sea *en sí*. Lo que ocurre es que, en esta investigación, el saber es *nuestro* objeto, él es *para nosotros*; y el *En-sí* del saber, que resultaría de allí, sería más bien su ser-*para-nosotros;* aquello que nosotros afirmaríamos como su esencia no sería su verdad, sino sólo nuestro saber de él. La esencia o el criterio recaerían en nosotros y lo que debería ser comparado con el criterio, a fin de tomar una decisión, no tendría necesariamente que reconocer dicho criterio.

»Pero la naturaleza del objeto que investigamos supera esta separación o esta apariencia de separación y presuposición. La conciencia da su criterio en ella misma y, de esta manera, la investigación se convierte en una comparación de la conciencia consigo misma, porque la distinción que acabamos de hacer antes recae dentro de ella. En ella hay un *para otro* o ella tiene en general la determinabilidad del momento del saber dentro de sí; al mismo tiempo, ese otro no lo es sólo *para ella*, sino que también está fuera de esta relación o *en sí*, el momento de la verdad. Así pues, en aquello que la conciencia declara dentro de sí como el *En-sí* o lo *verdadero*, encontramos la medida que ella misma pone para medir su saber. Si llamamos al *saber concepto* y a la esencia o *lo verdadero* lo que es o *el objeto*, en tal caso el examen consistirá en ver si el concepto corresponde al objeto. Pero si llamamos *la esencia* o el *En-sí del objeto concepto*, y por el contrario entendemos *por objeto* el concepto como *objeto*, esto es, el concepto tal como es *para otro*, el examen consistirá en ver si el ob- 114
jeto corresponde a su concepto. Como se puede ver, ambas cosas son lo mismo, pero lo esencial para la investigación es fijarse en el hecho de que ambos momentos, *concepto* y *objeto, ser-para-otro* y *ser-en-sí*, recaen ellos mismos dentro del saber que investigamos y por lo tanto no nos resulta necesario aportar criterios y aplicarle a la investigación *nuestras* propias ocurrencias y

pensamientos; es, por el contrario, dejándolos de lado como alcanzaremos la consideración de la cosa tal como es *en sí* y *para sí*.

»Pero no es sólo desde el punto de vista de que el concepto y el objeto, la medida y lo que examinamos, ya se encuentran presentes en la conciencia, por lo que nuestra aportación es superflua, sino que también nos vemos relevados de la carga de comparar los dos momentos y llevar a cabo un auténtico *examen,* habida cuenta de que la conciencia se examina a sí misma y por lo tanto lo único que nos queda por hacer, desde esta perspectiva, es la pura contemplación de lo que pasa. Efectivamente, la conciencia es, por un lado, conciencia del objeto y, por otro, conciencia de sí misma; es conciencia de lo que es verdadero para ella y conciencia de su saber de ello. Al ser ambas para *ella*, ella es su propia comparación; es *para ella* para quien su saber sobre el objeto corresponde al objeto o no corresponde. Es verdad que el objeto parece ser únicamente para ella misma de la manera que ella lo sabe; parece, por así decir, como si no pudiera meterse por detrás del objeto para verlo tal como es *en sí* y *no tal como es para ella* y, en consecuencia, parece no poder examinar su saber en el objeto. Ahora bien, precisamente porque la conciencia sabe en general de un objeto, ya tenemos presente la diferencia de que *para ella* una cosa es el *En-sí* y el saber o el ser del objeto *para la* conciencia es otro momento. Es sobre esta distinción existente sobre la que se basa el examen. Si ambas cosas no se corresponden en esta comparación, parece que la conciencia debería modificar su saber a fin de adecuarlo al objeto. Pero al cambiar el saber también se altera el propio objeto, porque el saber con que contábamos era esencialmente un saber del objeto: con el saber, el propio objeto se convierte en
115 otro, porque él formaba parte esencial de dicho saber. Así, la conciencia se encuentra con que lo que antes era para ella el *En-sí* no es en sí o que sólo *lo era para ella*. Por tanto, desde el momento en que la conciencia encuentra en su objeto que su saber no corresponde a dicho objeto, tampoco se sigue sosteniendo el objeto, o también la medida o criterio del examen cambia cuando aquello de lo que debería ser medida no resiste el examen. Y el examen no es sólo un examen del saber, sino de su medida.

»Este movimiento *dialéctico* que ejerce la conciencia sobre sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en la medida en que de él surge para ella su nuevo y verdadero objeto*, es propiamente aquello que denominamos *experiencia*. Desde este punto de vista, en el proceso recién descrito todavía hay que destacar un momento que puede arrojar una nueva luz sobre el aspecto científico de la presentación que haremos a continuación. La conciencia sabe *algo*, este objeto es la esencia o el *En-sí*; pero también es el *En-sí* para la conciencia; con esto surge la ambigüedad de esta verdad. Ya vemos que ahora la conciencia tiene dos objetos: uno el primer *En-sí*, otro el *ser-para-ella de este En-sí*. El segundo sólo parece a primera vista la reflexión de la conciencia en sí misma,

una representación no de un objeto, sino únicamente de su saber del primer objeto. Lo que pasa, como se ha mostrado antes, es que el primer objeto se altera, deja de ser el *En-sí* y se convierte para la conciencia en un objeto que sólo es el *En-sí para ella*. Pero con esto el *ser para ella de ese En-sí* es lo verdadero, lo que significa que es la *esencia* o su *objeto*. Este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él.

»En esta presentación del transcurso de la experiencia hay un momento en el que ésta no parece coincidir con lo que se suele entender por experiencia. Concretamente, la transición desde el primer objeto y el saber del mismo al otro objeto *sobre el que* se dice haber hecho la experiencia, ha sido presentada de tal manera que el saber del primer objeto o el *ser-para-*la-conciencia del 116
primer *En-sí* tiene que convertirse en el segundo objeto. Por el contrario, normalmente parece como si realizáramos la experiencia de la no verdad de nuestro primer concepto *sobre otro* objeto que encontramos de modo contingente y exterior, de manera que en general sólo recae dentro de nosotros la pura *aprehensión* de lo que es en sí y para sí. Pero en la concepción que acabamos de ver, el nuevo objeto se muestra como algo que ha llegado al ser por medio de una *inversión de la propia conciencia*. Esta forma de entender el asunto es una aportación nuestra, por la que la serie de experiencias de la conciencia se eleva a empresa científica, pero no es para la conciencia que contemplamos. Ahora bien, éste es exactamente el mismo estado de cosas del que hablábamos más arriba a propósito de la relación de esta presentación con el escepticismo, esto es, que no deberíamos permitir que cada resultado producto de un saber no verdadero desembocara en una nada vacía, sino que deberíamos entenderlo necesariamente como la nada *de aquello de lo que es el resultado;* un resultado que contiene lo que el saber precedente tiene en sí de verdadero. Esto se presenta aquí de la siguiente manera: cuando aquello que primero parecía el objeto decae en la conciencia convirtiéndose en un saber del mismo y cuando el *En-sí se convierte* en un ser *para-la-conciencia* del *En-sí*, éste es el nuevo objeto por el que también aparece una nueva figura de la conciencia cuya esencia es algo diferente de la de la figura precedente. Es esta situación la que conduce toda la sucesión de figuras de la conciencia en su necesidad. Pero es esta necesidad misma o el *surgimiento* del nuevo objeto, el cual se le ofrece a la conciencia sin que ella sepa cómo llega a suceder, lo que para nosotros ocurre por así decir a sus espaldas. Así, en este movimiento surge un momento del *ser-en-sí* o del *ser-para-nosotros* que no está presente para la conciencia, que está ella misma comprendida en la experiencia; pero el *contenido* de lo que vemos surgir ante nosotros es *para-ella* y sólo concebimos el aspecto formal del mismo o su puro surgimiento; *para-ella*, eso surgido es sólo como objeto, *para-nosotros* es a un tiempo como movimiento y como devenir.

117 »Por medio de esta necesidad, este camino hacia la ciencia es él mismo ya *ciencia* y, por sus contenidos, es ciencia de la *experiencia de la conciencia.*

»La experiencia que la conciencia hace de sí misma no puede, según su concepto, comprender en ella nada menos que la totalidad del sistema de la conciencia o todo el reino de la verdad del espíritu, de manera que los momentos de la verdad se presentan allí en su determinabilidad: la de no ser momentos abstractos y puros, sino ser tal como son para la conciencia o como aparece dicha conciencia en su relación con ellos, razón por la que los momentos de la totalidad son *figuras de la conciencia.* Conduciéndose adelante en dirección hacia su verdadera existencia, la conciencia alcanzará un punto en el que se despojará de su apariencia de tener adherido a ella algo ajeno que sólo es para ella y es como un otro, un punto en el que el fenómeno es igual a la esencia y, por lo tanto, la presentación de la experiencia coincide con la ciencia auténtica del espíritu; finalmente, cuando la conciencia capte esa esencia que le es propia, designará la naturaleza del propio saber absoluto.»

El primer párrafo nombra el asunto de la filosofía. «Ella contempla lo presente en cuanto presente y de este modo (contempla) lo que ya predomina en él (en lo presente) de antemano y por sí mismo», *ϑεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καϑ' αὑτό* (Aristóteles, Met. *L*, 1, 1.003 a 21). El predominio concierne el venir-a-la-presencia en el desocultamiento. La filosofía contempla lo que se presenta en su presencia. La contemplación considera lo que se presenta. De tal manera lo pone en su punto de mira que sólo ve lo que se presenta en cuanto tal. La filosofía observa: lo que se presenta en cuanto a su aspecto. En la visión de esta contemplación no se oculta ningún sentido profundo. La *ϑεωρία* es el desencanto de todo conocimiento. Hegel dice en el lenguaje de su pensar: la filosofía es «el conocimiento efectivamente real de lo que es de verdad». Mientras tanto, aquello verdaderamente ente se ha mostrado como lo efectivamente real cuya realidad efectiva es el espíritu. Pero la esencia del espíritu reside en la autoconciencia.

118 En su Lección sobre la Historia de la Filosofía Moderna (O. C., vol. XV, 328), después de hablar de Bacon y de Jakob Böhme, Hegel dice así: «En realidad sólo ahora llegamos a la filosofía del nuevo mundo y la inauguramos con Descartes. Es con él con quien verdaderamente entramos en una filosofía independiente que sabe que procede de forma autónoma de la razón y que la autoconciencia es un momento esencial de lo verdadero. Aquí podemos decir que estamos en casa y como el navegante tras un largo viaje alrededor de un mar tempestuoso, podemos gritar «tierra»... En este nuevo período el principio es el pensamiento, el pensar que parte de sí mismo...».

El pensar busca en la inquebrantable certeza de lo pensado por él su fundamentum absolutum. La tierra en la que la filosofía construye su hogar a par-

tir de ese momento, es la autocerteza incondicionada del saber. Esta tierra sólo se conquista y se mide por completo paso a paso. Sólo se consigue la posesión absoluta cuando el fundamentum absolutum es pensado como el absoluto mismo. Lo absoluto es para Hegel el espíritu: aquello que en la certeza del saberse incondicionado está presente en sí mismo. El conocimiento efectivamente real de lo ente en tanto que ente, es ahora el conocimiento absoluto de lo Absoluto en su absolutez.

Ahora bien, esa misma filosofía moderna que habita en la tierra de la autoconciencia exige, de acuerdo con el clima del lugar, tener la certeza previa de su propio principio. Quiere primero ponerse de acuerdo acerca del conocimiento por medio del que ella conoce de modo absoluto. Sin quererlo, el conocimiento aparece aquí como un medio acerca de cuyo buen uso debe preocuparse el conocimiento. Por un lado, se trata de reconocer y de elegir entre las diferentes maneras de representación la única destinada a alcanzar el conocimiento absoluto. Es la tarea de Descartes. Por otro lado, hay que medir la naturaleza y los límites de ese conocimiento de lo absoluto ya elegido. Es lo que hace Kant. Pero en cuanto se toma el conocimiento, entendido como medio para apoderarse de lo absoluto, como una preocupación, debe surgir el convencimiento de que en relación con lo absoluto todo medio, que en su calidad de medio es relativo, será inapropiado para lo absoluto y necesariamente fra- *119*
casará ante él. Si el conocimiento es un medio, toda pretensión de conocer lo absoluto se convierte en un propósito absurdo, ya tome dicho medio un carácter de instrumento o un carácter de intermediario. En un caso manejaremos activamente el conocimiento a modo de instrumento; en el otro, padeceremos el conocimiento al modo de un cauce por el que nos debe llegar la luz de la verdad.

Todavía podríamos intentar superar esa mala situación por la que el medio precisamente no media, examinando tal medio recurriendo a una distinción entre lo que transforma o deja sin transformar a la hora de captar o dejar pasar lo absoluto. Pero si eliminamos la transformación causada por el medio, esto es, si no utilizamos el medio, esto tampoco nos proporciona el resto de lo absoluto intransformado. En el fondo, el examen del medio no sabe lo que hace. Tiene que medir el conocimiento por el rasero de lo absoluto en lo tocante a su adecuación a éste. Tiene que reconocer a lo absoluto en tanto que absoluto, pues de lo contrario toda delimitación crítica caerá en el vacío. Además, aún suceden más cosas: que al examen le importa más la explicación del instrumento que el conocimiento de lo absoluto. Si de todas maneras lo que le importase al conocimiento fuera al menos aproximar a lo absoluto por medio del instrumento, este propósito tendría que caer en ridículo ante los ojos de lo absoluto. ¿Para qué todo ese afán crítico en relación con el conocimiento, cuando éste, desde el principio, desea salir fuera del enredo de la re-

lación inmediata de lo absoluto con el que conoce, sólo para sacar primero en limpio el asunto que corresponde a la crítica? El examen crítico del instrumento no hace caso de lo absoluto, lo que choca contra su mejor saber inmediato. Pero lo absoluto tampoco se burla del esfuerzo crítico, porque para eso tendría que compartir con él el presupuesto de que el conocimiento es un medio y de que él mismo, lo absoluto, se encuentra tan alejado del conocimiento que éste necesitaría tomarse primero el esfuerzo de atrapar a lo absoluto. Pero, de este modo, lo absoluto no sería lo absoluto.

Sin embargo, aunque sea tan de pasada que hasta lo esconde en una frase
120 subordinada, Hegel dice lo siguiente: lo absoluto está ya en sí y para sí con nosotros y quiere estar con nosotros. Este estar-con-nosotros (*παρουσία*) es ya en sí la manera en que la luz de la verdad, el propio absoluto, nos ilumina. El conocimiento de lo absoluto se encuentra bajo el rayo de esta luz, lo devuelve, lo refleja y es así en su esencia el propio rayo, no un mero medio a través del que el rayo tenga primero que encontrar su camino. El primer paso que tiene que dar el conocimiento de lo absoluto consiste en aceptar y recibir sencillamente a lo absoluto en su absolutez, esto es, en su estar-con-nosotros. Este estar-con-nosotros, la parusía, es parte de lo absoluto en sí y para sí. Si la filosofía, en tanto que conocimiento de lo absoluto, se toma en serio lo que ella es en tanto que tal conocimiento, entonces es ya conocimiento verdaderamente efectivo que representa lo que lo efectivamente real mismo es en su verdad. Al comienzo y en el transcurso del primer párrafo parece como si Hegel quisiera corresponder a las exigencias críticas del modo de representar natural que reclaman un examen del conocimiento. Pero lo que de verdad le importa es remitirnos a lo absoluto en su parusía con nosotros. Con esto sólo se nos remite propiamente a la relación con lo absoluto en la que ya nos encontramos. De esta manera, Hegel parece desechar todos los logros críticos de la filosofía moderna. ¿Acaso no abandona con ello todo examen en general a favor de una recaída en la afirmación y la suposición arbitrarias? De ningún modo. Lo que hace Hegel es preparar el examen. El primer paso de la preparación consiste en que abandonemos la representación habitual del conocimiento. Pero si el conocimiento no es ningún medio, el examen tampoco puede consistir ya en una estimación sobre las capacidades del conocimiento para mediar. Tal vez ya tengamos suficiente materia de examen con pararnos a observar qué es el conocimiento, si es que de entrada no puede ser un medio. No sólo aquello que hay que examinar, el conocimiento, sino el propio examen muestran otra esencia.

121 *El segundo párrafo* toca el núcleo de la crítica bajo cuyo dominio se encuentra, gracias a la ciencia, toda crítica filosófica del conocimiento hecha hasta ahora. Hegel ya no va a usar el nombre 'filosofía' en el resto de los párrafos.

Va a hablar de ciencia. Porque entretanto la filosofía moderna ha alcanzado la consumación de su esencia, desde el momento en que ha tomado completamente bajo su dominio la tierra firme pisada por ella por primera vez. Dicha tierra es la autocerteza del representar en relación consigo mismo y con lo representado por él. Tomar esa tierra completamente bajo su dominio significa saber en su esencia incondicionada la autocerteza de la autoconciencia y estar en ese saber como en el saber por excelencia. La filosofía es ahora el saber incondicionado dentro del saber de la autocerteza. La filosofía se encuentra dentro del saber como tal como en su casa. Toda la esencia de la filosofía está formada por el saberse incondicionado del saber. La filosofía es *la* ciencia. Este nombre no significa que la filosofía haya tomado como modelo al resto de las ciencias existentes y que realice perfectamente ese modelo en el ideal. Si el nombre «la ciencia» aparece en lugar del nombre filosofía dentro de la metafísica absoluta, esto revela que toma su significado de la esencia de la incondicionada autocerteza del sujeto que se sabe a sí misma. El que verdaderamente, esto es, el que con toda certeza subyace ahora es éste, el subiectum, el *ὑποκείμενον*, que la filosofía tiene que reconocer como lo presente desde sus inicios. La filosofía se ha convertido en la ciencia porque sigue siendo la filosofía. Es a ella a quien toca contemplar a lo ente en cuanto ente. Ahora bien, lo ente se aparece desde Leibniz de tal manera al pensar, que *todo* ens qua ens es una res cogitans y en este sentido es sujeto. Que esto sea así no depende de la concepción de dicho pensador, sino del ser de lo ente. Desde luego, el sujeto no es lo subjetivo entendido como el egoísmo que sólo mira por sí mismo. El sujeto se presenta en la relación representadora que mantiene con el objeto. Pero en tanto que tal relación, es ya la relación representadora consigo mismo. El representar presenta al objeto representándoselo al sujeto y en dicha repre- *122*
sentación el propio sujeto se presenta como tal. La presentación es el rasgo fundamental del saber en el sentido de la autoconciencia del sujeto. La presentación es un modo esencial de la presencia (*παρουσία*). Como tal, esto es, como presencia, es el ser de lo ente bajo el modo del sujeto. La autocerteza, en tanto que saberse condicionado en sí, esto es, incondicionado, es la entidad (*οὐσία*) del sujeto. El ser sujeto del sujeto, es decir, la relación sujeto-objeto, es la subjetidad del sujeto. La subjetidad consiste en el saberse incondicionado. En el modo del saberse se dispone la esencia del sujeto de tal manera que, para ser sujeto, el sujeto sólo se ocupa del saber por medio de esta disposición. La subjetidad del sujeto es como autocerteza absoluta, «la ciencia». Lo ente (*τὸ ὄν*) es en cuanto ente (*ᾗ ὄν*), en la medida en que se encuentra en el modo del saberse incondicionado del saber. Por eso, la presentación que representa dicho ente en cuanto ente, la filosofía, es ella misma la ciencia.

El saberse incondicionado es en cuanto subjetidad del sujeto, la absolutez de lo absoluto. La filosofía es el conocimiento absoluto. La filosofía es la

ciencia, porque quiere la voluntad de lo absoluto, es decir, lo quiere a éste en su absolutez. Queriendo de esta manera, quiere contemplar lo ente en cuanto ente. Queriendo así, la filosofía quiere su esencia. La filosofía es la ciencia. En esta frase el «es» no quiere decir de ningún modo que la filosofía lleve consigo la determinación de lo científico a modo de predicado, sino que la filosofía *es* en tanto que conocimiento absoluto y sólo de esa suerte, que forma parte de la absolutez de lo absoluto y lo consuma a su modo. La filosofía, en cuanto conocimiento absoluto, no es de ningún modo la ciencia por el hecho de que aspire a que su procedimiento sea exacto y sus resultados determinantes y, por ende, aspire a volverse ella misma igual a aquello que por su esencia y rango yace por debajo de ella: la investigación científica.

La filosofía es la ciencia en la medida en que, conociendo absolutamente, permanece dedicada a su tarea. Es ajena a «semejantes reparos» del tipo de los que viene formulando hasta el momento el análisis crítico frente al conoci-
123 miento. Hegel dice con cierto escrúpulo «semejantes reparos». No pretende que la ciencia pueda ponerse a la tarea sin reparo alguno, desechando cualquier tipo de examen. El conocimiento absoluto es mucho más escrupuloso de lo que nunca podría serlo la actitud escrupulosa de la anterior crítica con respecto al conocimiento de lo absoluto. Es verdad que la habitual preocupación crítica frente a un conocimiento de lo absoluto teme equivocarse. Pero sólo puede equivocarse en el seno de una relación que ya se presupone como verdadera sin ningún reparo, en la medida en que, tomado como medio, el conocimiento se convierte a su vez en un errar. La preocupación por errar, aparentemente examinadora, es ella misma el error. ¿En qué medida?

Desde el momento en que el conocimiento es tomado como un medio (instrumento o intermediario) —¿y durante cuánto tiempo todavía y por qué motivo es tomado como tal?—, pasa por ser algo que aparece por sí mismo entre lo absoluto y aquel que conoce. El conocimiento existe con independencia tanto de lo absoluto como de nosotros, los que lo manejamos. Así pues y completamente separados entre sí, por un lado está lo absoluto y, por otro, los que conocen. Pero ¿qué especie de absoluto es éste que está de un lado, qué es eso absoluto que sólo se sitúa en un lado? En ningún caso es lo absoluto.

Pero, al mismo tiempo, la crítica analítica toma el conocimiento como algo efectivamente real, incluso por lo primero efectivamente real y normativo. De este modo apela a algo verdadero, lo que para ella también significa algo cierto, cuya certeza naturalmente debe existir todavía separada de la autocerteza incondicionada de todo lo cierto. Este ens creatum en el sentido del ego cogito que, como ens certum se supone debe ser cierto sin lo absoluto, necesita ser asegurado recurriendo a la argucia de una demostración de Dios, como ya ocurría en Descartes. La preocupación crítica ciertamente quiere lle-

gar a algo absoluto, pero quiere arreglárselas para alcanzarlo sin lo absoluto. Hasta parece como si esta preocupación pensara de acuerdo con lo absoluto cuando lo escamotea situándolo provisionalmente en lo inaccesible y, por lo tanto, aparentemente en el lugar más alto posible. Pero dicha crítica, que aparece supuestamente preocupada por la estimación de lo absoluto, infrava- *124*
lora lo absoluto. Lo rebaja a los estrechos límites de sus escrúpulos y medios. Intenta echar a lo absoluto fuera de su parusía, como si se pudiera introducir la absolutez de lo absoluto en algún momento a posteriori. El miedo, aparentemente crítico, a un error debido a la precipitación, no es sino un modo acrítico de esquivar la verdad que ya reposa ahí delante. Cuando por el contrario, la ciencia acepta y asume su esencia, ya se ha examinado a sí misma. Inherente a este examen es saber que la ciencia, como conocimiento absoluto, se encuentra en la parusía del absoluto. Pero todo esto se fundamenta en lo que expresa el siguiente párrafo.

El tercer párrafo dice: sólo lo absoluto es verdadero. Sólo lo verdadero es absoluto. Ambas proposiciones se enuncian sin ninguna fundamentación. No permiten una fundamentación, porque ningún fundamento alcanza hasta el fondo de ellas. No llega nunca a su fondo, porque, queriendo fundamentar, se desplaza constantemente fuera de ese fondo. Las proposiciones son infundadas, pero no arbitrarias en el sentido de una afirmación gratuita. Dichas proposiciones son infundamentables. Han planteado aquello que precisamente ha de permitir fundamentar por vez primera. En ellas habla la voluntad de lo absoluto que, en sí y para sí, ya quiere estar con nosotros.

Desde que la moderna filosofía ha pisado sobre lo que para ella constituye tierra firme, reina la verdad como certeza. Lo verdadero es lo sabido en el seno del saberse a sí mismo incondicionado. Anteriormente, la verdad pasaba por ser la concordancia del representar con lo ente. Es un carácter del representar. Pero en tanto que certeza, la verdad es ahora el propio representar, desde el momento en que se entrega ella misma a sí misma y así se asegura de sí misma en tanto que representación. Lo sabido *, que se ha asegurado su saber ante sí y dentro de sí mismo, también se ha retirado ya, al hacerlo, de todo modo aislado de representar objetos. Ya no se aferra a los objetos para mantener junto a sí a lo verdadero por medio de ese aferramiento. El saber se libera de la relación con los objetos. El representar que se sabe una suerte de distribución se libera (absolvere) de ese querer encontrar una seguridad suficiente en el repre- *125*
sentar unilateralmente al objeto. La liberación permite que siga subsistiendo

* *N. de los T.:* Traducimos «Gewusstheit»; «Gewusst» es el participio de pasado 'sabido', pero con la partícula «heit» queda convertido en un sustantivo que expresa un estado alcanzado en el pasado; además, está muy próximo a «Gewissheit» que significa 'certeza'.

este representar, pero de tal manera que ya no siga dependiendo sólo de su objeto. Esta liberación de la autocerteza, que la desata de la relación objetual, es su absolvencia. La caracteriza el hecho de que concierne a toda relación que sólo se dirija directamente al objeto. La absolvencia sólo es lo que es en la medida en que se consuma desde todos los puntos de vista, esto es, en la medida en que se absuelve por completo. En el absolverse de su absolvencia, la autocerteza del representar alcanza su seguridad, lo que significa para ella que alcanza lo libre de su esencia. Se libera del vínculo unilateral con los objetos y del mero representarlos. La autocerteza incondicionada es, de este modo, la absolución de sí misma. La unidad de absolvencia (liberación de la relación), absolver (completitud de la liberación) y absolución (liberación fuera de la completitud) es lo que distingue a la absolutez de lo absoluto. Todos estos momentos de la absolutez tienen el carácter de la representación. En ellos está presente la parusía de lo absoluto. Lo único verdadero en el sentido de la autocerteza incondicionada es lo absoluto. La absolutez así caracterizada del representarse es lo único verdadero.

Pero con todo y por muy lejos que llegue, cualquier explicación sigue dejando vacías estas proposiciones. Hasta se puede decir que acrecienta el malentendido, porque lo que dichas proposiciones nombran es la fenomenología del espíritu. Ésta *es* en su presentación. Ésta es la razón por la que Hegel introduce estas proposiciones de forma abrupta sin importarle la apariencia de arbitrariedad que causa con ello. Pero nos dice estas proposiciones con la intención de prepararnos para aquello que la ciencia quiere a modo de conocimiento absoluto. De acuerdo con su modo de ser, la ciencia sólo quiere lo que quiere lo absoluto. La voluntad de lo absoluto es estar ya con nosotros en sí y para sí. Esto significa ahora: en la medida en que lo absoluto alberga semejante voluntad y desde el momento en que nosotros somos los que conocemos, en nosotros sólo hay lo absolutamente verdadero. Aquel que a pesar de todo siga sosteniendo que junto al conocimiento absoluto, que la filosofía se atribuye sin previo examen, se presenta otro tipo de verdadero, no sabe lo que dice. En cuanto nombra algo verdadero ya ha representado a lo absoluto. Por el contrario, mientras bajo la apariencia de la preocupación y el cuidado se siga dis-
126 tinguiendo entre un verdadero que sea absoluto y otro tipo de verdadero, nos seguiremos debatiendo en las cenagosas aguas de una confusa distinción. Habremos elevado la confusión a principio de la crítica y criterio de decisión sobre la ciencia. Ahora bien, lo cierto es que sólo a la ciencia toca lograr que las palabras absoluto, conocimiento, verdadero, objetivo y subjetivo, lleguen a ser lo que significan. Pero para esto se requiere que la ciencia, desde su primer paso, alcance la parusía de lo absoluto, esto es, que esté en su propia absolutez. De otro modo no sería la ciencia. Si así ocurre, ya choca contra su naturaleza el hecho de abandonarse a escrúpulos que se encuentran fuera del ámbito de

lo verdadero y por debajo de su nivel. Con todo, aunque la ciencia se mantenga al margen de escrúpulos críticos inadecuados, siempre sigue estando bajo la sospecha de que, si bien es verdad que se afirma absolutamente como conocimiento absoluto, no presenta las debidas garantías. De este modo, viola de la manera más grave la exigencia de certeza, a pesar de que pretende ser su más puro cumplimiento. Por eso, la ciencia debe presentarse ante el único foro capaz de dirimir en qué consiste su examen. Este foro sólo puede ser la parusía de lo absoluto. Así pues, se trata nuevamente de aclarar convenientemente la absolutez de lo absoluto.

El cuarto párrafo nos indica lo que exige de nosotros, en tanto que conocedores, la voluntad de estar en sí y para sí junto a nosotros, voluntad que reina en la parusía de lo absoluto. La crítica habitual al conocimiento filosófico toma a éste como medio sin ninguna consideración. Al hacerlo, la crítica manifiesta que ni conoce el conocimiento absoluto ni es capaz de llevarlo a cabo. La incapacidad de entender y aceptar antes que nada la parusía de lo absoluto, es la incapacidad para la ciencia. El esfuerzo excesivamente celoso en torno a los escrúpulos y el examen esquiva el esfuerzo de la ciencia por entregarse a esa aceptación. Mientras dormimos, lo absoluto no nos va a dar el paso hacia su parusía. El paso no es precisamente tan extrañamente difícil por el hecho de que, tal como se piensa, nosotros tengamos que alcanzar primero la parusía desde algún lugar exterior, sino porque se trata, dentro de la parusía y de *127*
esta manera a partir de ella, de traer nuestra relación con ella delante de ella. Por eso, el esfuerzo de la ciencia no se agota en el hecho de que, manteniéndose persistentemente anclado dentro de sí mismo, el que conoce se desgaste ante dicho paso. El esfuerzo de la ciencia procede más bien de su relación con la parusía.

La absolutez de lo absoluto, la absolución que se absuelve absolventemente, es el trabajo del comprenderse de la autocerteza incondicionada. Es la penosa tarea de soportar el dolor y el desgarro bajo cuyo signo *se encuentra* la relación in-finita en la que se consuma la esencia de lo absoluto. Muy pronto Hegel anota lo siguiente: «Una media zurcida es mejor que una media rota, pero no ocurre así con la autoconciencia». Cuando Hegel habla del trabajo del concepto no se refiere al sudor causado por el exprimir de cerebro de los eruditos, sino a la lucha por salir fuera de sí que mantiene lo absoluto mismo para llegar a la absolutez de su comprenderse desde la autocerteza incondicionada. Pero este modo de ser del esfuerzo de lo absoluto también puede conciliarse con la falta de esfuerzo que caracteriza a la parusía en la medida en que es la relación de la presencia que hay en nosotros. Como tal absoluto, lo absoluto sencillamente forma parte de esa relación. Al esfuerzo de lo absoluto por hacer aparecer a su propia presencia y a sí mismo dentro de ella, corresponde el es-

fuerzo de la ciencia. A partir de las penalidades de aquél, se definen los esfuerzos de ésta. Por el contrario, la celosa actividad del examen crítico pasa de largo junto a lo más penoso que alberga el esfuerzo de la ciencia: reflexionar sobre el hecho de que el conocimiento, que debe ser examinado críticamente, es conocimiento absoluto, esto es, filosofía. En lo tocante al conocimiento filosófico, el quehacer habitual de la crítica al uso se asemeja al proceder de los que quieren representarse un roble sin tomar en cuenta para nada que se trata de un árbol.

Por eso, podríamos sentirnos tentados de considerar un engaño ese proceder crítico que pretende examinar algo sin molestarse siquiera en someterlo a examen. Pretende causar la impresión de que ya posee los conceptos esenciales, cuando en realidad lo que de verdad importa es empezar por dar los conceptos de absoluto, de conocimiento, de verdadero, de objetivo y subjeti-
128 vo. La preocupación crítica no está en modo alguno metida en el asunto del que habla constantemente. Esta manera de examinar es una «manifestación vacía del saber». ¿Qué ocurriría si la ciencia se ahorrase el esfuerzo de una controversia con semejante crítica, puesto que precisa de todos sus esfuerzos para mantenerse dentro de su esencia? ¿Qué pasaría si la ciencia se conformase con aparecer ella misma en escena sin previas negociaciones críticas? Pero llegados aquí, Hegel escribe en medio del párrafo un «pero» decisivo:

«Pero, desde el momento en que entra en escena, la ciencia es ella misma una manifestación.» La ciencia emerge como cualquier otro saber. Cierto que puede asegurar que ella es el conocimiento absoluto ante el que las demás representaciones tienen que desaparecer. Pero con semejantes pretensiones lo único que consigue es ponerse en el mismo plano que las manifestaciones vacías del saber. Limitarse a asegurar que están ahí es algo que ellas también pueden hacer. Una manera de asegurar es tan estéril como la otra. La mera aseveración de algo no será lo que haga brotar la savia viva del saber verdadero. Ahora bien, la ciencia puede desmarcarse de otra manera frente a la manifestación vacía del saber. Podría remitir al hecho de que es ella misma ese saber que busca dentro de sí, sin saberlo, el saber no verdadero. La ciencia podría aparecer como eso verdadero que se presiente dentro de lo no verdadero. Pero con ello la ciencia caería nuevamente en la mera aseveración. Además, se reclamaría de un modo de aparición que no se adecuaría nada a ella en su calidad de conocimiento absoluto. Que lo verdadero permanezca como meramente presentido es algo bien distinto de ser lo verdadero en sí y para sí.

¿Qué ocurre con la entrada en escena de la ciencia? Tiene que manifestarse, si es que entra en escena. Pero lo que importa es qué sea esa manifestación, la única en la que puede manifestarse la ciencia. En primer lugar, manifestarse significa emerger al lado del otro bajo el modo del afirmarse. Después, manifestarse significa aparecer y en esa aparición señalar también hacia otra cosa

que todavía no aparece. Manifestarse significa ser la señal precursora de algo que a su vez aún no se ha manifestado o nunca se manifestará. Estos modos de la manifestación permanecen inadecuados al surgimiento de la ciencia, porque 129
en ellos ésta nunca puede desplegarse como ella misma y por lo tanto nunca puede formarse por completo. Por otro lado, la ciencia tampoco puede aparecer de un golpe como conocimiento absoluto. Tiene que producirse a sí misma en su verdad, pero también tiene que producir simultáneamente a ésta. En cada fase en la que aparece la ciencia, entra *ella* en escena como absoluta y entra absolutamente en escena. Por eso, la manifestación adecuada a ella sólo puede consistir en que se presenta a sí misma en su aparecerse y de este modo se expone como saber que se manifiesta. La ciencia sólo puede entrar de este modo en escena si consuma la presentación del saber que se manifiesta. En este proceso debe y sólo allí puede mostrarse, por vez primera, qué sea la manifestación en la que la ciencia aparece verdaderamente como ella misma.

En su manifestación, la ciencia se presenta en la plenitud de su esencia. La vacía manifestación del saber no desaparece por el hecho de que se vea desechada o cuanto menos dejada al margen. El saber que sólo se manifiesta no debe desaparecer en ningún caso, sino que debe introducirse en su manifestarse. Allí se manifiesta como el saber no verdadero, esto es, todavía no verdadero, dentro de la verdad del saber absoluto. La presentación del saber que se manifiesta tiene que reaccionar —en esa manifestación en la que la ciencia se produce— contra la apariencia del saber, pero al modo conciliador que hasta en la mera apariencia hace que brille la pura aparición del rayo. Si por el contrario se rechaza la mera apariencia tachándola de falsa, entonces ni siquiera habrá sido percibida en su aparecer. Pero esa entrada en escena de la ciencia que se despliega a sí misma tampoco consiste nunca en que ésta se limite a superar la apariencia. Así, lo verdadero permanecería esclavo de lo no verdadero. La manifestación de la ciencia tiene su necesidad en esa aparición que hasta la propia apariencia externa precisa para ser una mera apariencia.

La proposición de Hegel: «Pero, desde el momento en que entra en escena, la ciencia misma es una manifestación», ha sido proferida con ambigüedad y ello con una intención muy elevada. La ciencia no es sólo una manifestación en el sentido en que la vacía manifestación de la ciencia no verdadera, desde el momento en que se tiene que mostrar, es también una manifestación. Antes 130
bien, la ciencia ya es en sí una manifestación en el único sentido de que, en tanto que conocimiento absoluto, es el rayo bajo cuya forma lo absoluto, la luz de la verdad misma, nos alumbra. El manifestarse a partir de esta aparición del rayo significa: venir a la presencia con todo el brillo de la representación que se presenta a sí misma. La manifestación es la auténtica presencia misma: la parusía de lo absoluto. De acuerdo con su absolutez, lo absoluto se encuentra junto a nosotros por sí mismo. En la voluntad de estar con nosotros, lo abso-

luto se presenta. Trayéndose en sí a sí mismo de este modo, es para sí. Es sólo por mor de la voluntad de la parusía por lo que es necesaria la presentación del saber que se manifiesta. Se ve obligada a permanecer orientada hacia la voluntad de lo absoluto. La presentación misma es un querer, es decir, no un desear y aspirar, sino el propio hacer, en la medida en que se repliega a sí mismo en su esencia. En el momento en que reconozcamos esa necesidad tendremos que meditar qué es esa presentación, a fin de saber cómo es, lo que nos permitirá ser a su manera, es decir, llevarla a cabo.

El quinto párrafo introduce la meditación. La ciencia misma, desde el momento en que presenta al saber que se manifiesta, debe manifestarse por completo en el transcurso de esa presentación y por medio de ella. De ese modo, no entrará en cualquier sitio estrepitosamente. Su entrada en escena consiste en que, paso a paso, se demuestra a sí misma como aquello que es. ¿En qué escenario tiene lugar dicha demostración? ¿Dónde podría ser, sino ante los ojos del representar natural? El representar sigue paso a paso al saber que se manifiesta a través de la multiplicidad de sus manifestaciones y con ello persigue cómo el saber que sólo se manifiesta va despojándose de estación en estación de la apariencia y al final se presenta como el saber verdadero. La presentación del saber que sólo se manifiesta reconduce al modo de representar natural a través del vestíbulo del saber y lo lleva hasta la puerta del saber absoluto. La presentación del saber que sólo se manifiesta es el camino de la conciencia natural hacia la ciencia. Como por ese camino la apariencia de lo no
131 verdadero va desmoronándose más y más, se trata de un camino de purificación del alma en dirección al espíritu. La presentación del saber que sólo se manifiesta es un itinerarium mentis in Deum.

¿A qué podría darle mejor bienvenida la conciencia natural y qué podría serle más útil a la filosofía que la descripción de viaje de dicho camino? Como el camino descrito conduce a lo largo de las manifestaciones, se trata de un camino de la experiencia. En todo conocer, la empiría, que sigue a lo dado, se merece la prioridad por encima de la mera construcción y deducción. La presentación del saber que se manifiesta, la fenomenología, se atiene a los fenómenos. Recorre el camino de la experiencia. Conduce paso a paso al representar natural hacia el ámbito de la ciencia de la filosofía.

Esto es efectivamente lo que le sucede a la presentación del saber que se manifiesta cuando se la contempla con los ojos del representar natural. Éste siempre permanece referido a lo que le parece tener ante sí en cada caso. Pero ¿puede una opinión relativa llegar a contemplar jamás el saber absoluto? No. Lo que se le representa a la conciencia natural bajo el nombre de saber que sólo se manifiesta y que debe ser lo primero en conducirla a lo verdadero, es una mera apariencia. Sin embargo, hasta la propia filosofía sigue opinando

hasta el día de hoy que la Fenomenología del Espíritu es un itinerario, una descripción de viaje que conduce a la conciencia cotidiana hasta el conocimiento científico de la filosofía. Pero la Fenomenología del Espíritu no es en su esencia lo que parece desde esta perspectiva. Ahora bien, esta apariencia no engaña por casualidad. Acompaña a su esencia, lucha por situarse delante de ella y la oculta. Tomada en sí misma, la apariencia confunde. El representar natural, que se ha deslizado aquí dentro de la filosofía, toma al saber que se manifiesta sólo como aquel saber que se manifiesta, pero detrás del cual se mantiene oculto un saber que no se manifiesta. Ahora bien, la presentación no es de ningún modo la presentación del saber que sólo se manifiesta a diferencia del saber verdadero hacia el que debería conducirnos la presentación. Por el contrario, la presentación probablemente sólo sea la presentación del saber que se manifiesta en su manifestarse. Ese «sólo» no quiere decir que la presentación no sea todavía ciencia, sino que no es la ciencia desde todos los puntos de vista. El manifestarse del saber que se manifiesta es la verdad de la ciencia. La presen- *132*
tación del saber que se manifiesta en su manifestarse es ella misma la ciencia. Desde el momento en que comienza, la presentación ya es la ciencia. Hegel dice: «... como esta presentación sólo tiene como objeto el saber que se manifiesta, no parece ser... la ciencia, sino que puede... ser entendida...». Hegel no habla ni de un saber que sólo se manifiesta ni dice que la presentación sólo se desarrolle en dirección a la ciencia ni afirma que dicha presentación no pueda ser entendida más que como itinerarium, si es que queremos comprenderla en su esencia.

En todo caso, la presentación de ningún modo conduce al representar natural por el museo de las figuras de la conciencia para luego, al final de la visita, despedirla en el saber absoluto por una puerta especial. Por el contrario, con su primer paso, por no decir incluso antes del mismo, la presentación despide a la conciencia natural en calidad de aquello que por su naturaleza permanece completamente incapaz de seguir a la presentación. La presentación del saber que se manifiesta no es un paso por el que se introduce la conciencia natural. Pero tampoco es un camino que se aleje paso a paso de la conciencia natural, para después desembocar en algún momento de su transcurso en el saber absoluto. Sin embargo, la presentación es un camino. Sin embargo, ella avanza siempre en un constante estar a medio camino de aquí para allá que se desenvuelve entre la conciencia natural y la ciencia.

El sexto párrafo comienza a caracterizar el camino que es la presentación y a aclarar ese estar a medio camino dentro del que necesariamente se mueve, en la medida en que ella hace aparecer al saber que se manifiesta en cuanto que se manifiesta. De acuerdo con esto, el párrafo comienza con una distinción que volverá a aparecer párrafo tras párrafo desde múltiples perspectivas, mientras

permanece oculto hasta qué punto esas distintas perspectivas tienen algo en
133 común y en qué se basa su unidad. Lo primero que debemos hacer es traer a la vista la distinción entre conciencia natural y saber real.

Hegel utiliza los nombres «conciencia» y «saber» para lo mismo. Ambos se explican mutuamente. Conciencia —es decir, ser-consciente *— significa: estar en estado de saber. El propio saber entrega, presenta y determina así el modo de ese «ser-» como ser-consciente. En semejante estado se encuentran a un tiempo lo sabido, esto es, aquello que aquel que sabe representa inmediatamente, él, el mismo que representa y el modo de representar en calidad de su conducta. Pero saber significa: vidi, he visto, tengo una visión de algo, he examinado algo. El perfecto del haber-visto es el presente del saber, en cuya presencia lo visto está presente. Aquí, ver es pensado como tener-ante-sí en la re-presentación. Ésta presenta independientemente de que lo presente sea algo percibido con los sentidos o algo no sensible, pensado o querido o sentido. El representar observa ya desde antes, es contemplación de lo visto, es idea, pero en el sentido de perceptio. Escoge en cada ocasión un presente como tal, lo repasa, lo inspecciona y lo asegura. El re-presentar reina en todos los modos de la conciencia. No es ni solamente un intuir ni ya un pensar, en el sentido del concepto que juzga. El re-presentar reúne por adelantado en un haber-visto (co-agitat). En la reunión está presente lo visto. La conscientia es la reunión en la presencia, al modo de la presencia de lo representado. El re-presentar introduce en la presencia, al modo del haber-visto, el aspecto, la imagen. El representar es esa introducción de la imagen que reina en el saber al modo del haber-visto: la imaginación. Ser-consciente (conciencia) significa: estar presente en esa aportación a partir de la representabilidad. Son de este modo, y lo son perteneciéndose mutuamente, lo recién representado, lo que representa y su representar.

El término ser-consciente (conciencia) nombra un ser. Pero este «ser-» no debe resonar en nosotros como un eco vacío. Significa la presencia al modo de la reunión de lo visto. Ahora bien, la palabra «ser-», y debido a un uso ya tradicional de la palabra, también significa lo ente mismo, que es de ese
134 modo. El otro nombre para este ente, que es al modo del saber, reza «sujeto»: lo que en todas partes yace ante nosotros, lo que está presente y por ello acompaña a toda conciencia; aquello mismo que re-presenta en su representar, que trae hacia sí a su re-presentado y de este modo lo vuelve a obtener. El representar presenta al modo de la representación (representatio). El ser de eso

* *N. de los T.:* Heidegger separa con un guión la palabra alemana 'conciencia' para remarcar su sentido literal: ser consciente [«Bewusst-sein»].

Hay que señalar que en alemán 'conciencia' y 'saber' [inf.: «Wissen»; part. de pasado «gewusst»] tienen la misma raíz, de modo que «bewusst-sein» significa literalmente ser-sabido o tener saber de algo.

que le sale al paso a todo representado, el ser del sujeto en tanto que relación sujeto-objeto reflejada en sí misma, se llama subjetidad. Ella *es* la presencia al modo de la representación. Estar presente en el estado de la representabilidad significa presentarse como saber en el saber, manifestarse en el sentido inmediato de surgir en un desocultamiento: presentarse, existir. La conciencia es en ella misma, como tal, aquello que se manifiesta. La existencia inmediata de la conciencia o del saber es la manifestación, de tal manera que los lugares de la manifestación se configuran como su escenario *en la* manifestación y a través de ella. Tal vez ahora haya quedado más claro lo que significa la expresión «presentación del saber que se manifiesta». No significa la presentación de algo que sólo emerge en la mera apariencia. Lo único que significa es representar el saber, que de modo inmediato no es otra cosa más que aquello que se manifiesta en su manifestarse. La presentación representa, junto con el saber que se manifiesta, a la conciencia que es en cuanto que es, es decir, en cuanto saber efectivo, real.

La realidad efectiva de esto efectivamente real, la subjetidad del sujeto, es el propio manifestarse. Ahora bien, el ser de esto ente, el manifestarse, sólo llega a la representación —como todo ser de todo ente en toda metafísica— cuando lo ente se presenta en tanto que lo ente (*ὄν ᾗ ὄν*). Pero ahora el *ὄν* es el ens qua ens perceptum. Se presenta en la presentación por medio de las cogitationes, que son en tanto que conscientia. Ahora lo que hay que presentar es el sujeto como sujeto, aquello que se manifiesta como aquello que se manifiesta. La presentación del saber que se manifiesta es la ontología de la conciencia efectivamente real en tanto que efectivamente real.

La presentación es un camino, pero no un trecho que recorrer desde el representar prefilosófico a la filosofía. La propia filosofía es el camino como marcha del representar que presenta. Su movimiento habrá de determinarse a par- *135*
tir de lo que sucede a la presentación: a partir de la conciencia que se manifiesta en cuanto tal, esto es, a partir del saber real, que es la verdad del saber natural.

Por eso, a Hegel no le queda más remedio que comenzar la caracterización de la esencia de la presentación mediante una frase con la que diferencia al saber real como tal. «La conciencia natural demostrará ser sólo concepto del saber o saber no real.»

Se distingue al saber natural frente al saber real. Por lo tanto, lo natural no es real y lo real no es natural. Se podría pensar que ambos son lo mismo. Lo natural es aquello que surge de la naturaleza, que forma parte de ella y a ella corresponde. La naturaleza es lo ente mismo sin esfuerzo. Pero ¿acaso no es esto lo real, bajo lo que se entiende sin embargo a lo efectivo, que no es otra cosa que lo propiamente ente, la naturaleza? Hegel utiliza la distinción entre natural y real en relación con el saber o la conciencia, la cual es en sí misma

aquello que se manifiesta. En el modo del manifestarse está presente el sujeto, con el que, al mismo tiempo y concretamente en su relación con él, se presenta el objeto. El sujeto que se manifiesta es el saber que se presenta, la conciencia natural. Pero, según la frase de Hegel, la presentación del saber que se manifiesta probará que la conciencia natural es aquello que no es el saber real. La conciencia natural prueba ser incluso «sólo concepto del saber». Podríamos opinar que Hegel piensa que la naturaleza es un mero concepto y por ende nada efectivamente real. Se podría pensar, a la vista de este desvanecimiento de la naturaleza en una mera abstracción, que hay que devolverle a la naturaleza sus derechos en calidad de aquello efectivamente real. Pero Hegel no niega que la naturaleza sea algo efectivamente real, sino simplemente que no puede ser la realidad efectiva, el ser de lo ente. Por tanto, Hegel tampoco dice en absoluto que la naturaleza sólo sea un concepto. Sin embargo, sí dice que la conciencia natural probará ser «sólo concepto del saber o saber no real». Qué significa aquí «sólo concepto del saber» es algo que sólo se puede determinar a partir de lo que piensa Hegel con la expresión «saber real».

136 Lo real es lo verdaderamente ente. Lo verdadero, el ens verum, es desde Descartes el ens certum: lo que se sabe a sí mismo en la certeza, lo que está presente en el saber. Pero el ens certum sólo es verdaderamente sabido cuando es sabido qua ens. Esto ocurre cuando el esse del ens es representado propiamente y cuando lo ente es sabido en su ser, lo real sabido en su realidad. El saber real es el saber que representa en todo momento y en todo lugar a lo ente en su entidad (realidad), a aquello que se manifiesta en su manifestarse. Por eso, el saber de la realidad de lo real se llama el saber real. Cuando el saber natural demuestra ser el saber no real, esto significa que aparece como aquel saber que no representa a lo ente como tal en ningún momento, sino que en su representar sólo se aferra a lo ente. Cuando busca a lo ente en su verdad, siempre intentará explicar lo ente a partir de lo ente. Aquel ente en el que surge la conciencia le resulta por eso mismo aquel que sólo se abre para él y por lo tanto vale como lo natural. Debido a que semejante representar surge él mismo en eso ente que se abre en él y de este modo permanece rodeado de él, este saber es el saber natural. Pero incluso este último sólo puede surgir en lo propiamente ente y tomar todo por lo ente en todas partes si, cuando lo hace, y sin saberlo, no tiene ya en el representar la entidad de lo ente en general. El modo de representar natural de lo ente es ya, en sí mismo y necesariamente, ese general representar la entidad de lo ente, de tal manera que no llega a saber propiamente la entidad de lo ente, la realidad de lo real. La conciencia natural no se preocupa del ser a la hora del representar lo ente y sin embargo debe hacerlo. No puede evitar representar al mismo tiempo al ser de lo ente en general, porque sin la luz del ser ni siquiera podría perderse *en* lo ente. Desde este punto de vista, la conciencia natural sólo es el representar de

la entidad en lo general e indeterminado: «sólo concepto del saber», no el saber que alcanza certeza de la realidad de lo real.

Hegel usa en este pasaje la palabra «concepto» en el sentido tradicional de la doctrina de la lógica, que determina el pensar natural en sus formas y reglas. *137*
El concepto es la representación de algo en general; «sólo concepto» quiere decir que este representar ni siquiera capta propiamente aquello que representa. Sin embargo, es parte del carácter de la conciencia natural no surgir siempre y únicamente en ese ente representado, sino también considerar a dicho ente como lo único verdadero y, por lo tanto, tomar a su saber por el saber real. Por eso, Hegel continúa en el texto: «Pero al tomarse de inmediato a sí misma (la conciencia natural) como el saber real, este camino (es decir, el camino de la presentación del saber que se manifiesta en su manifestación), tendrá para ella un significado negativo, ...». Por mucho que el saber real saque a la luz al ser de lo ente, el saber natural no se interesa por ello, porque, de hacerlo, su propia verdad quedaría en tela de juicio. El saber natural se atiene a lo suyo. Todo lo que se presenta ante él cae dentro de la proposición: es y permanece lo mío y es, en tanto que eso mío mentado, lo ente. Cuando Hegel comprende el representar como opinión, escucha y agrupa en esta palabra varios significados: el opinar como ese inmediato dirigirse hacia; opinar (minne) * como la aceptación confiada de lo dado, y opinar en el sentido de conservar y afirmar algo como suyo dentro de uno mismo. Este opinar es la constitución fundamental de todo representar en el que se mueve la conciencia natural. Por eso puede decir Hegel en este párrafo que la conciencia natural «se oculta en el sistema del opinar».

Lo que Hegel llama conciencia natural no se oculta en absoluto bajo la conciencia sensible. El saber natural vive en todas las figuras del espíritu, vive cada una de ellas a la manera propia de cada una, también y muy precisamente la del saber absoluto, ese que ocurre en tanto que metafísica absoluta y sólo de cuando en cuando le es dado ser visto a unos pocos pensadores. Esta metafísica no sólo no se ha venido abajo ante el positivismo de los siglos XIX y XX, sino que, antes bien, el moderno mundo técnico, en su exigencia incondicionada, no es otra cosa que la conciencia natural que consuma a la manera de su opinar la productibilidad incondicionada y autoaseguradora de todo lo ente en la objetivación irrefrenable de todo y de cada cosa. Pero de todos modos, la *138*
metafísica absoluta no es la causa de aquello que se establece a su manera como confirmación de lo que ocurre en la esencia de la técnica. Lo natural de la conciencia no reside en lo sensible y perceptible con los sentidos, sino en aquello que surge inmediatamente a la conciencia y que al abrirse de este modo la pe-

* *N. de los T.:* «Minne» —en alemán medieval, amor— es un término que Heidegger relaciona con el verbo alemán «meinen», que significa 'opinar'.

netra de modo inmediato. De esta manera, la conciencia natural acoge también a todo lo no-sensible, ya sea lo insensible de lo racional y lógico, ya sea lo suprasensible de lo espiritual.

Por el contrario, en cuanto la manifestación del saber que se manifiesta se hace visible, lo que le importa al saber es esa manera de aparecer. La conciencia natural se encuentra puesta bajo otra luz, aunque sin llegar a ver nunca esa luz como tal. En esta luz el saber natural pierde *su* verdad, desde el momento en que ahora eso verdadero se presenta como lo no-verdadero. En efecto, la manifestación de aquello que se manifiesta y que es él mismo, es su propia verdad y realidad. La presentación de la manifestación realiza aquello que «sólo [es] concepto del saber». Trae delante a lo real en su realidad y hace dominar a ésta en lo real. Así, aquello que se manifiesta no se ve apartado ni separado del saber real. El primero queda salvaguardado en el segundo, que es en verdad lo suyo, esto es, su realidad y verdad. La conciencia natural y el saber real son, de hecho, lo mismo, en la medida en que la primera, en tanto que lo todavía-no-verdadero, forma necesariamente un mismo todo con el segundo, en tanto que su verdad. Pero, precisamente por eso, ambos no son igual.

La presentación del saber que se manifiesta en su manifestación, visto desde la conciencia natural, está siempre minando aquello que vale como verdadero para ésta. Este socavamiento de la verdad puede ser entendido como la duda. Sólo que el camino de la pura duda, tal como muestra la marcha de las meditaciones de Descartes, es de otro tipo. Ciertamente cuestiona muchas maneras de representación, pero sólo para permanecer en la posición de partida, aquella desde la que se inició la consideración para aprender la duda, la cual nunca es a su vez objeto de duda. El camino de la duda lo único que deja claro es que ya se ha introducido la duda en una seguridad que vale como fun-
139 damentum absolutum. Pero la absolutez de este absoluto no es ni puesta en duda ni cuestionada, ni tan siquiera nombrada en su esencia. El camino de Hegel es, por lo tanto, otro, desde el momento en que sabe que un saber absoluto sólo puede serlo si de alguna manera comienza ya con la absolutez. Es por esta razón por la que la conciencia natural aparece por vez primera en el pensamiento de Hegel dentro del paisaje que le es propio, mientras que por mucho que sea verdad que Descartes pisa la tierra de la filosofía moderna con el sujeto como ego cogito, en el fondo no ve en absoluto el paisaje.

La conciencia natural no puede retornar hacia su verdad en la presentación absoluta del saber que se manifiesta. El camino de la presentación de lo que se manifiesta en su manifestación es «la aceptación consciente de la no verdad del saber que se manifiesta, al que le parece ser más real lo que en realidad sólo es concepto no realizado». Por este camino, la conciencia natural pierde definitivamente la verdad que tenía, pero no se pierde nunca a sí misma. Por el contrario, se instala en la nueva verdad, según su antiguo proceder. Desde el pun-

to de vista de la ciencia del saber que se manifiesta, el camino de la presentación es, para la conciencia natural y sin que tenga saber de ello, el camino de la desesperación. Pero la propia conciencia natural nunca desespera. La duda, en el sentido de la desesperación, es asunto de la presentación, esto es, del conocimiento absoluto. Pero, siguiendo este camino, la presentación tampoco desespera de sí misma, sino sólo de la conciencia natural, en la medida en que ésta nunca quiere realizar el mero concepto del saber —ese concepto que ella *es* permanentemente—, pero sin embargo no cesa nunca de atribuirse la verdad del saber y de hacerse valer como la única medida del saber. Cuanto más a fondo recorre la presentación el camino de la desesperación, tanto más pronto consuma la ciencia su propio manifestarse.

La presentación del saber que se manifiesta se conduce por completo a sí misma a lo permanente de la desesperación. Ella es la consumación de la desesperación. Hegel dice que es el «escepticismo que se consuma». Con ello recuperamos el significado originario de la palabra skepsis; *σκέψις* significa, el
ver, el mirar, el observar, que inspecciona qué es lo ente en cuanto ente y cómo *140*
es. La skepsis así entendida persigue con su mirada al ser de lo ente. Su observar ha visto de antemano el ser de lo ente. Desde esta visión contempla a la cosa misma. Los pensadores son, por su origen, los escépticos de lo ente a partir de la skepsis en el ser.

La skepsis camina y se sitúa a la luz de ese rayo, bajo cuya forma ya nos toca la absolutez de lo absoluto, que está con nosotros en sí y para sí. El haber-visto de la skepsis es ese vidi (he visto y veo ahora) que la realidad de lo real tiene a la vista. Pero si la realidad es la manifestación del saber que se manifiesta, la manifestación sólo llega a la presentación cuando esta última sigue a la manifestación y se mueve como tal sucesión suya. En este movimiento, la manifestación de lo que se manifiesta llega a la presentación. En esta llegada desaparece eso mismo que se manifiesta, desde el momento en que se considera como lo real. Este ir y venir unido en sí constituye el movimiento que *es* la propia conciencia. La conciencia está en la unidad del saber natural y el saber real, unidad en la que, dependiendo del saber que tenga en cada caso, se pone por sí misma para llegar a sí misma y en esa posición aparece. Así, la conciencia es, en cada caso, una figura. La skepsis cae dentro de la propia conciencia, que se despliega en el escepticismo, el cual, en la manifestación de lo que se manifiesta, produce el traslado de una figura de la conciencia a otra. La conciencia es la conciencia al modo del escepticismo consumándose. Ésta es la historia de la propia conciencia, que no es ni solamente la conciencia natural en sí, ni sólo el saber real para sí, sino antes que nada la unidad originaria de ambos en sí y para sí. Este movimiento de la venida de la manifestación y la partida de lo que se manifiesta es el suceso que, de figura en figura, lleva a la conciencia delante del aspecto, esto es, delante de la imagen de su esencia.

La historia de la conciencia produce con la imagen a la propia conciencia en su manifestarse. Esta historia es «la historia exhaustiva de la *formación* de la conciencia misma en ciencia». Hegel no dice la formación de la conciencia na-
141 tural en conciencia filosófica, porque sólo piensa en la manifestación de la conciencia que se manifiesta a la vista de su aparición completa, bajo la que la conciencia ya es la propia ciencia.

El escepticismo que se consuma es la historicidad de la historia, esa bajo cuya forma la conciencia se configura en la manifestación del saber absoluto. El escepticismo ya no vale aquí sólo como una conducta del sujeto humano singular. Así, sólo sería la propuesta subjetiva de no construir nunca basándose en una autoridad extraña, sino de comprobar todo uno mismo, es decir, en el sentido de este sujeto. Es verdad que este escepticismo se reclama de la concepción propia de un Yo que se representa a sí mismo, pero no es una skepsis del ser de lo ente. Tal skepsis no se repliega dentro del estrecho horizonte de una evidencia limitada. En la medida en que mira por encima de la manifestación del saber que se manifiesta, contempla toda la extensión que abarca el saber que se manifiesta. El ego cogito que se representa aisladamente a sí mismo permanece prisionero de esa extensión. Pero tal vez, pensada de manera más esencial de lo que podía hacerlo Hegel, dicha extensión sólo sea el recuerdo del esse del ens certum del ego cogito, concretamente bajo la figura de su ampliación dentro de la realidad del saber absoluto. Ahora bien, tal ampliación precisa de la skepsis previa en la extensión del manifestarse de la subjetidad incondicionada. Pero este proceso previo es al mismo tiempo la vuelta decidida y completa a aquella verdad de lo ente que como certeza absoluta se toma por el propio ser.

Llegados aquí no se puede esquivar por más tiempo la necesaria explicación de la terminología empleada. Desde la época de la fijación de su terminología, Hegel llama con el nombre «ente» a eso que se torna objetivo para la conciencia en el representar inmediato. Eso objetivo es lo que aparece representado unilateralmente, sólo desde el lado de lo que está enfrente, sin tomar en consideración al representar ni al que representa. El ser, en cuanto nombre para lo ente así denominado, es el nombre para aquello que, en verdad, toda-
142 vía no es lo verdadero y real. Hegel usa «ser» para nombrar a la realidad que a su modo de ver aún no es verdadera. También interpreta la filosofía antigua de acuerdo con esa pauta. Como ésta todavía no ha pisado la tierra de la filosofía, la autoconciencia, en la que por primera vez aquello objetivo representado es como tal, piensa lo real sólo como lo ente. «Ser» vale siempre para Hegel únicamente dentro de la limitación del «sólo ser», porque lo verdaderamente ente es el ens acto, lo efectivamente real, cuya actualitas, realidad efectiva, consiste en el saber de la certeza que se sabe a sí misma. Ésta es la única que puede pretender ahora, a partir de la certeza del saber absoluto, ser siem-

pre toda realidad, esto es, «ser» *la* realidad. Y así es como el ser vuelve al lugar del que se supone tenía que haber desaparecido. Pero el saber absoluto de la ciencia no se hace cargo de ello.

A diferencia del uso lingüístico de Hegel, usamos el nombre «ser» tanto para aquello que Hegel, junto con Kant, llama la objetividad, como para aquello que él representa como lo verdaderamente efectivo, llamándolo realidad efectiva del espíritu. No interpretamos el *εἶναι*, el ser de los griegos, desde el punto de vista de Hegel, como objetividad del representar inmediato de una subjetividad que aún no ha llegado a sí misma, esto es, no lo interpretamos desde tal, sino desde el griego *Ἀλήθεια*, en tanto que venida a la presencia a partir de y en el desocultamiento. Pero la presencia, que acontece en la representación de la skepsis de la conciencia, es un modo de presencia que, como la *οὐσία* de los griegos, está presente a partir de una esencia todavía impensada de una época oculta. La entidad de lo ente, que desde los inicios del pensamiento griego hasta la doctrina de Nietzsche del eterno retorno de lo igual, ha acontecido como verdad de lo ente, para nosotros sólo es un modo del ser, si bien decisivo, que de ningún modo aparece necesariamente sólo como presencia de lo que se presenta. A juzgar por el modo en que Hegel emplea la palabra ser, desde un punto de vista riguroso, no debería seguir llamando a aquello que considera la verdadera realidad efectiva de lo efectivamente real, el espíritu, por medio de un nombre que todavía contiene la palabra «ser». Sin embargo, eso es lo que ocurre en todas partes, desde el momento en que la esencia del espíritu permanece autoconciencia [ser-consciente-de sí]. Desde luego, este uso de la lengua no es el resultado de una terminología imprecisa o inconsecuente, sino que tiene su fundamento en la *143*
oculta manera en la que el ser se desvela y se oculta a sí mismo.

Cuando, por el contrario, nuestro recorrido por el texto de Hegel le impone el nombre de «ser» tanto a la manifestación del saber que se manifiesta como a la absolutez de lo absoluto, a primera vista esto puede parecer una arbitrariedad. Sin embargo, este uso lingüístico no es ni arbitrario ni un caso de mera terminología, siempre que supongamos que el lenguaje del pensar debe ser coincidente con una terminología que, según su esencia, es un instrumento de las ciencias. Pero el lenguaje del pensar, crecido a partir de su destino, llama a lo pensado por otro pensar hacia la claridad de su pensar mismo, el del lenguaje, a fin de liberar a ese otro en su propia esencia.

¿Qué ocurre cuando la skepsis de la conciencia pre-vee la manifestación del saber que se manifiesta y la lleva a la presentación? ¿Hasta qué punto la presentación logra así manifestarse de manera que deja de ser una mera salida a escena? La presentación sólo escapa a esto cuando está segura de que en ella surge toda la historia de la formación de la conciencia, una configuración en la que la conciencia natural consigue encontrar la verdad de todas sus figuras.

El séptimo párrafo desarrolla la pregunta por «la totalidad de las formas de la conciencia no real». Se trata de las figuras del saber que se manifiesta, en la medida en que todavía no se ha manifestado a sí mismo en su manifestación y, por consiguiente, tampoco se ha situado en su realidad. La totalidad del surgimiento de las figuras sólo puede resultar de la marcha de este venir. Éste es el proceso del manifestarse. Tiene que ser un proceso necesario, pues sólo entonces le queda garantizado un carácter cerrado que no permite que la duda se introduzca por ningún resquicio. ¿En qué reside la necesidad del proceso en la marcha de la presentación? ¿En qué consiste la esencia del proceso?

A fin de contestar de la manera adecuada, no debemos participar del punto de vista que suele tener la conciencia natural respecto a la presentación del
144 saber que se manifiesta. Dicha visión es, en principio, unilateral, porque el representar natural siempre ve un solo lado que, para él, ni siquiera es un lado, sino el todo: el lado de lo que sale directamente al encuentro. Del otro lado, esto es, del lado del ser de lo ente, la conciencia natural nunca mira. Esta esencial unilateralidad de la conciencia natural puede aparecer incluso como una figura propia de la conciencia. Tiene que ofrecerse dentro de la historia de su formación. Se muestra como ese escepticismo que, en todo conocimiento y conducta, desemboca en la conclusión de que el conocimiento supuestamente adquirido nunca es nada. Dicho escepticismo, como mera ansia de duda de una sofística incondicionada, siempre tiene la pura nada como resultado.

¿En qué medida se eleva la unilateralidad del saber natural a principio sabido dentro de esta figura de la conciencia? En la medida en que lo único que encuentra siempre y en todo lugar la conciencia natural es lo ente, aquello que se manifiesta, y juzga todo lo que le sale al encuentro al tenor de esa comprobación. Lo que no es del género de esta constatación cae dentro de la máxima excluyente de que no existe semejante cosa. El ser no entra dentro del género de hallazgos que puede hacer la conciencia natural, la cual sólo encuentra ente. Por eso, dentro de la perspectiva de la conciencia natural, la manifestación de lo que se manifiesta y la realidad de lo real valen como algo nulo. Según el juicio de la conciencia natural, todo paso dado por la presentación del saber que se manifiesta, conduce a la nada. Hasta se puede decir que nunca llega a pasar por encima de su primer paso, que ya la ha conducido a la nada. ¿Cómo puede dicha presentación seguir adelante y hacia dónde a partir de esa situación? Le está vedado cualquier progreso, a no ser que espere a que le caiga de algún sitio otra figura del saber que se manifiesta con el fin de encontrar allí la supuesta manifestación y caer nuevamente con ella en la nada.

Pero cuando juzga sobre la presentación del saber que se manifiesta el punto de vista que sostiene la conciencia natural habla a menudo desde las objeciones que se elevan contra la filosofía de Hegel y que pasan por ser filosó-
145 ficas. Para rechazarlas, el propio Hegel dice en este párrafo que la nada a la que

supuestamente conduce la presentación del saber que se manifiesta en su manifestarse, no es una nada vacía, sino «la nada de la que resulta». Ahora bien, el manifestarse procede de aquello mismo que se manifiesta. Si, por lo tanto, aquello que resulta para la presentación en su progreso, resulta a partir del lugar del que surge la marcha y de ningún modo del lugar a donde se dirige en primera instancia su próximo paso, no puede extrañarnos que la marcha de la presentación siga pareciéndole algo extraño a la conciencia natural. Por eso, aún será más necesario impedir de antemano que el punto de vista unilateral que tiene la conciencia natural sobre el progreso de la presentación lo confunda todo.

El octavo párrafo esboza el carácter de movimiento de la marcha histórica en la que transcurre la historia de la formación de la conciencia. El progreso a través de la serie completa de figuras del saber debe darse por sí mismo. «Por sí mismo» sólo puede querer decir aquí a partir de la manera en que la conciencia es, en sí, una marcha. Por eso, ahora hay que dirigir la mirada a la conciencia. De acuerdo con esto, este párrafo conduce a la primera de las tres proposiciones sobre la conciencia que Hegel expresa en el presente fragmento. «Formación de la conciencia» quiere decir que la conciencia se dispone a sí misma en cuanto a su esencia, que consiste en ser la ciencia en el sentido del saber absoluto. Esto quiere decir dos cosas: la conciencia se manifiesta en su manifestación y al mismo tiempo se instala en la luz de su propia esencia según las perspectivas esenciales de su aparición y de este modo se organiza como reino de sus figuras. La propia conciencia no es ni solamente la conciencia natural ni solamente la conciencia real. Tampoco es el mero acoplamiento de ambos. La propia conciencia es la unidad originaria de ambas. Sin embargo, el saber real y natural no residen a modo de elementos inertes en la conciencia. La conciencia *es* ambos, en la medida en que se manifiesta en la unidad originaria de ambos y en cuanto tal. Ambos son distintos en la conciencia. La diferencia aparece en la medida en que reina como la inquietud del saber natural frente al saber real y viceversa. La propia conciencia es, en sí, la inquietud *146*
de un diferenciarse entre el saber natural y el saber real. El movimiento de la marcha de la historia reside en esta inquietud de la propia conciencia y también obtiene de ella su orientación. La conciencia no es llevada a posteriori al movimiento ni le viene señalada a priori su orientación.

En el transcurso de la historia de la formación, la conciencia natural demuestra ser «sólo concepto del saber». Pero este «sólo» ya es bastante. Efectivamente, en la medida en que a la hora de representar a lo ente la conciencia natural representa al mismo tiempo inevitablemente y aunque sea de manera no expresa a la entidad de lo ente, la conciencia natural está ya en sí misma por encima de sí misma aunque sin estar fuera de sí. La conciencia natural no sólo

no toma conocimiento del «concepto» —concepto que ya es siempre ella misma—, sino que llega a opinar que puede pasarse sin él, mientras que, en verdad, la correspondiente región de lo ente habitada por la conciencia natural sólo se puede determinar, tanto por su extensión como por su dominabilidad, a partir de aquello que sea la propia conciencia en tanto que saber de la entidad de lo ente. Pero la conciencia natural se oculta a sí misma esa inquietud reinante en ella que la impulsa más allá de sí misma. Huye de ella y, de esta manera, se encadena a su modo a sí misma. Toma su opinión por la verdadera, por lo tanto tiene pretensiones de hacer suya la verdad y demuestra que aquello que considera lo suyo no es lo suyo. Su propia opinión delata constantemente la inquietud de ese impulso irrefrenable hacia más allá de sí misma. La presentación del saber que se manifiesta sólo necesita abandonarse a esa inquietud para encontrarse ya en la marcha del progreso. Pero lo irrefrenable del movimiento sólo puede determinarse a partir de aquello en lo que se mantiene la inquietud. Se atiene a lo que la impulsa fuera. Ésta es la realidad de lo real, que sólo es en la medida en que se manifiesta en su verdad. Ella es, vista desde la orientación del progreso, la meta de la marcha. Pensada a partir de la inquietud de la conciencia, la marcha comienza por la meta. Es un movimiento a partir de la meta, de tal manera que no deja a la meta atrás, sino
147 que, con el movimiento, llega precisamente a su despliegue. La meta de su marcha le es fijada al saber en su propia esencia como esta misma. La conciencia es, en su propia inquietud, la autofijación de la meta. Por eso, el octavo párrafo comienza la caracterización de la movilidad de la conciencia con la frase: «Pero para el saber la *meta* es algo fijado de manera tan necesaria como la serie de la progresión». Pero el párrafo no debate la meta, por lo menos no bajo la forma en la que nos representamos una meta, en la medida en que la tomamos por aquello hacia lo que se ve impulsada una cosa. Si se nos permitiera tomar como expediente el lenguaje de la mecánica, podríamos decir que el progreso en la marcha histórica de la historia de la formación de la conciencia no se ve empujado hacia adelante y hacia lo aún indeterminado por la correspondiente figura de la conciencia, sino que se ve atraído a partir de la meta ya fijada. La meta atrayente se genera a sí misma en su manifestación en la propia atracción y lleva de entrada a la marcha de la conciencia a la plenitud de su completitud.

Por medio de la skepsis, el escepticismo que se consuma ya tiene a la vista a la meta así configurada y de este modo se introduce en el medio de la propia inquietud de la conciencia. Como ese medio inicia constantemente el movimiento, la skepsis que reina en la esencia del saber abarca ya todas las posibles figuras de la conciencia. De acuerdo con este abarcar, la extensión de las formas del saber no real está completa. El modo en que la presentación representa todo saber que se manifiesta en su manifestación no es otra cosa que

la consumación conjunta de la skepsis reinante en la esencia de la conciencia. Soporta de antemano eso irrefrenable por lo que la conciencia se ve impulsada más allá de sí, es decir, el saber natural se ve arrastrado al saber real. Por causa de este impulso de arrastre la conciencia natural pierde aquello que considera su verdad y su vida. El impulso de arrastre es, por lo tanto, la muerte de la conciencia natural. En esta muerte permanente la conciencia sacrifica su muerte con el fin de ganar con este autosacrificio su resurrección a sí misma. La conciencia natural sufre una violencia en ese arrastre. Sin embargo, esta violencia viene de la propia conciencia. La violencia es el reino de la inquietud *148*
en la conciencia misma. Este reino es la voluntad del absoluto, quien en su absolutez quiere estar en sí y para sí junto a nosotros, nosotros quienes permanentemente habitamos al modo de la conciencia natural en medio de lo ente.

Tal vez ahora la frase que hemos llamado la primera proposición de la conciencia resulte esclarecedora: «Ahora bien, la conciencia es para sí misma su *concepto...*». La proposición dice algo distinto a la indicación que se encuentra al principio del sexto párrafo: «La conciencia natural demostrará ser sólo concepto del saber...». Ya no se habla de conciencia natural, sino de conciencia a secas. Ahora se destaca la palabra «concepto». «Concepto» significa ahora el manifestarse de la conciencia en su verdad. Su esencia consiste en la certeza incondicionada. De acuerdo con ella, algo sabido aún no ha sido entendido conceptualmente si sólo es representado en general. Antes bien, en su ser-sabido, debe ser referido al saber correspondiente y ser representado con él mismo en esta referencia. Es sólo de este modo como lo sabido puede estar omnilateralmente en el saber, el cual —de esta manera— se ha convertido en un representar (o concebir) general en un sentido global y al mismo tiempo incondicionado. En relación con este concepto, en el que la propia conciencia se concibe a sí misma, la conciencia natural no es nunca sino «sólo concepto». En efecto, en la medida en que es conciencia, tiene en general una representación de lo que es ser-sabido. La conciencia natural —en tanto que parte de la propia conciencia— puede quedarse ahí detenida, es decir, ser sólo concepto del saber, únicamente porque es para sí misma su concepto. De todos modos, sólo entenderemos suficientemente la primera frase sobre la conciencia siempre que no tomemos únicamente en cuenta la distinción remarcada por Hegel entre «*concepto*» y «sólo concepto», sino que pensemos también en lo que constituía la meditación en el transcurso de los últimos párrafos. En la proposición «Ahora bien, la conciencia es para sí misma su *concepto*» el acento recae sobre el «es». Quiere decir que la conciencia consuma su propio manifestarse, de tal manera, que construye en el manifestarse para sí el lugar de la manifestación, un lugar que forma parte de su esencia. Así es como la conciencia se encuentra a sí misma en su concepto.

149 Puesto que con la primera proposición sobre la conciencia se ha tornado visible la verdad de la misma, Hegel ya puede explicar ahora la conciencia natural desde la perspectiva de que es el saber no real. También llama a la conciencia natural la no-verdadera, pero esto no significa que la conciencia natural sólo sea el depósito de lo falso, engañoso y erróneo. Significa más bien que la conciencia natural es en cada caso la que todavía no es verdadera y se ve poseída y dominada por la violencia que la arrastra a su verdad. La conciencia natural siente esta violencia y cae en el temor por su propia subsistencia. Hegel, cuyo racionalismo nunca podrá ser suficientemente alabado ni desdeñado, habla en ese pasaje decisivo en el que nombra la relación del saber natural con el ser de lo ente, del «sentimiento de violencia». Este sentir la violencia de la voluntad, bajo cuya forma lo absoluto *es*, caracteriza el modo en que la conciencia natural «sólo es concepto del saber». Pero sería absurdo pensar que Hegel opina que el temor natural que hace retroceder a la conciencia ante el ser de lo ente, en tanto que esa relación natural con el ser, es también la manera *en* la que, o el órgano *por el que* la filosofía piensa el ser de lo ente, como si allí donde el pensar se ve obligado a remitir al sentimiento, la filosofía se viera entregada al puro sentimiento en un juego de manos en lugar de verse fundamentada sobre la ciencia. Esta opinión superficial, que hoy como ayer sigue haciendo escuela, forma parte por sí misma de la vanidad del entendimiento, que se recrea en la inercia de su falta de pensamiento y disuelve todo en ella. Al final del mismo párrafo, que con su primera frase sobre la conciencia se adentra en la visión de la verdad del saber, la no-verdad del mismo se manifiesta bajo la figura del «Yo escueto», que encuentra su única satisfacción en su limitación a eso ente que sale a su encuentro.

El «Yo escueto» es el nombre para la conducta arbitraria de la opinión vulgar dentro de la filosofía. Pero este nombre no nombra al yo aislado hacia sí mismo a diferencia de la comunidad en el nosotros. El «Yo escueto» es más
150 bien precisamente el sujeto de esos muchos en su común opinar. El «Yo escueto» vive en el egoísmo del «se» *, el cual se salva del temor al escepticismo que se consuma en el dogmatismo del opinar. El principio del dogmatismo es cerrar los ojos ante la presentación del saber que se manifiesta y negarse a acompañar al progreso de la presentación. Por eso, el dogmatismo de las opiniones corrientes debe ser abandonado a sí mismo. Por medio de esta decisión la filosofía no rechaza a la conciencia natural. ¿Cómo iba a hacerlo, cuando la ciencia *es* la verdad de lo aún-no-verdadero y por lo tanto precisamente eso mismo, pero en su verdad? Lo primero que hace la filosofía es descubrir a la conciencia natural en su naturalidad y reconocerla. Por el contrario, la filosofía pasa perfectamente de largo junto a la conciencia natural cuando

* *N. de los T.:* Se refiere al impersonal 'se', en alemán «man».

ésta se envanece con el título de filosofía a fin de borrar las fronteras de la filosofía y darle la espalda en cuanto reconocimiento del ser de lo ente. Pero, procediendo así, la filosofía sólo pasa de largo junto a eso que ya le había dado la espalda y se había alejado de ella, pero sin embargo sí se abre a la conciencia natural y sólo a ella para ser el camino en el que aparece la verdad de la conciencia.

La presentación del saber que se manifiesta es el escepticismo que se consuma a sí mismo. Al consumarse se desarrolla. La presentación se desarrolla como tal en lugar de limitarse a aparecer en escena. El camino de la presentación no va de la conciencia natural a la real, sino que la propia conciencia, que en cuanto tal diferencia entre la conciencia natural y la real es en cada figura, progresa de una figura hacia la otra. El progreso es una marcha cuyo movimiento se ve determinado desde la meta, esto es, desde la violencia de la voluntad de absoluto. La presentación sigue a la manifestación del saber que se manifiesta que sale a su encuentro. La representación natural del conocimiento absoluto, según la cual éste es un medio, ha desaparecido ahora. Ahora el conocer ya no se deja someter a comprobación o por lo menos no como un medio que se aplica a un objeto. Como, además, la presentación se presenta a sí misma, la comprobación parece haberse tornado completamente superflua. Tras esta aclaración la presentación podría comenzar inmediatamente. Pero no *151*
comienza, a no ser que haya comenzado ya. La meditación se sucede en nuevos párrafos. Esto delata que la esencia de la presentación del saber que se manifiesta aún no nos ha acercado suficientemente y que nuestra propia relación con ella aún no ha sido alcanzada. La manera en que la presentación forma parte de aquello que hay que presentar, si acaso y en qué medida ambas cosas son tal vez lo mismo sin por ello desembocar en una uniformidad indistinta, es una cuestión que permanece a oscuras. Si lo absoluto ya está con nosotros en sí y para sí, ¿cómo puede el conocer absoluto ser un camino hacia lo absoluto? Si acaso aún podemos hablar aquí de un camino será sólo del camino que sigue el propio absoluto, en la medida en que *es* dicho camino. ¿Podría la presentación del saber que se manifiesta ser este camino y marcha? La esencia de la presentación se ha vuelto aún más enigmática. Lo único que queda claro es que, separada de lo absoluto, la presentación no viene a hacerle frente a partir de algún lugar cualquiera al modo en que la conciencia natural se representa el conocer.

El noveno párrafo vuelve a retomar, sin embargo, esta representación natural del conocer. Ahora bien, esto sólo ocurre con el fin de volver a plantear la cuestión de la comprobación del conocer absoluto. El examen del conocer no cae en desuso por el mero hecho de que el conocer no sea un medio, sino que por el contrario es sólo a partir de ahora cuando el conocer puede hacerse va-

ler como aquello cuestionable. Si la presentación produce el saber que se manifiesta en su manifestación, entonces sitúa a la conciencia aún-no-verdadera en su verdad. Mide aquello que se manifiesta, en cuanto tal, según su manifestación. Éste es el rasero por el que se mide. ¿De dónde lo saca la presentación? En la medida en que la ciencia se hace cargo del examen del saber que se manifiesta, ella misma aparece como instancia y por tanto como criterio de dicho examen. Aunque su aparición en escena consista en el desarrollo de la presentación, no por ello deja de tener que aportar desde su primer paso un criterio de examen ya probado. Por un lado, a fin de poder desarrollarse, la
152 ciencia precisa del criterio; por otro lado, tal criterio sólo puede darse en el propio desarrollo, si damos por supuesto que un conocer absoluto no puede sacar su criterio de cualquier sitio. Si verdaderamente tiene que medir el saber no verdadero en su verdad, la presentación se ve obligada a conciliar lo inconciliable. Una imposibilidad se le cruza en el camino. ¿Cómo despejar ese obstáculo?

El décimo párrafo prosigue la reflexión de una manera que muestra que Hegel no allana ni aparta con argumentos lógicos lo que se contradice en la esencia de la presentación. Eso que aparentemente es inconciliable no reside en la esencia de la presentación. Reside en la manera insuficiente en la que, dominados todavía por el modo de representar de la conciencia natural, vemos la presentación. La presentación atañe a la manifestación del saber. La presentación también es un saber. Ambos caen dentro de la propia conciencia. Si la cuestión del criterio y del examen tiene algún tipo de apoyo, entonces sólo puede interrogar a aquello por lo que pregunta a partir de la propia conciencia y en ella. En tanto que conciencia, ¿es la propia conciencia en sí misma algo así como una medida y criterio? ¿Es la conciencia como tal, a partir de sí misma, un examen? La propia conciencia se sitúa de forma más visible en el horizonte de la esencia. Sin embargo, todavía no se ve a qué rasgo fundamental dentro de la esencia de la conciencia apunta la meditación.

Como si no hubiera dicho en los párrafos anteriores absolutamente nada sobre la conciencia, Hegel empieza indicando dos determinaciones «tal como se hallan en la conciencia». Las llama el saber y la verdad. Se denominan «determinaciones abstractas» en la medida en que surgen de una mirada a la conciencia que aparta la vista de la esencia plena de la constitución de la conciencia y de su unidad. Aquí, se toma a la conciencia tal como se ofrece de manera inmediata, esto es, tal como se le aparece siempre unilateralmente a la representación natural.

Ser-consciente [conciencia] significa que una cosa se encuentra en el estado de ser sabido. Pero lo sabido está en el saber y es en tanto que un saber. Lo
153 sabido es aquello a lo que se refiere la conciencia a la manera del saber. Lo que

está así en esa relación, es lo sabido. Es en la medida en que es «para» la conciencia. Lo que es de este modo, es a la manera de «ser para...». Pero «ser para...» es un modo del saber. En este modo algo es «para lo mismo», esto es, para la conciencia, para la que sin embargo es otra cosa en tanto que sabido. En el saber en tanto que «ser para...» —una u otra cosa— es siempre «para lo mismo». Pero lo sabido no sólo es representado de modo general en el saber, sino que este representar comprende lo sabido como un ente que es en sí, es decir, verdaderamente. Este ser en sí de lo sabido es lo que se llama verdad. También la verdad es una y otra cosa (algo representado y algo que es en sí) «para lo mismo», para la conciencia. Ambas determinaciones de la conciencia, el saber y la verdad, se distinguen en tanto que «ser para» y «ser en sí». Hegel se limita a dirigir las miradas en dirección a esas dos determinaciones sin meterse en «lo que verdaderamente hay dentro de ellas». Sin embargo, de este modo, muy sutil pero intencionadamente, Hegel remite a un rasgo fundamental destacado de la conciencia. Las primeras frases del párrafo incluso lo citan de pasada.

En la conciencia hay algo distinto de ella y distinguido por ella. Es, en tanto que ella misma y por medio de sí misma, lo uno en relación con lo otro. Pero lo distinguido en esta distinción (el objeto para el sujeto en el sujeto) permanece, gracias a la distinción, referido a lo que distingue. Representando, la conciencia desata algo de sí misma, pero al mismo tiempo lo vincula a ella. La conciencia es, en sí, un distinguir que no es tal. En tanto que esa distinción, que no es ninguna, la conciencia es ambigua en su esencia. Esta ambigüedad es la esencia del representar. De la ambigüedad depende que en todas partes de la conciencia, ambas determinaciones, el saber y la verdad, el «ser para» y el «ser en sí», aparezcan inmediatamente y de tal manera que son ellas mismas ambiguas.

¿Qué es entonces la presentación, que en tanto que representar sigue siendo un modo de la conciencia, contemplada desde ambas determinaciones? Representa a lo que se manifiesta en su manifestación. Investiga el saber en relación con su verdad. Examina a aquel respecto a ésta. Se mueve en el distinguir *154*
de la distinción que *es* la propia conciencia. De este modo, con la perspectiva de la distinción, se abre un horizonte para la posibilidad esencial de que la presentación reciba su criterio y el carácter del examen a partir de eso mismo dentro de lo que se mueve. Este horizonte se torna más claro en cuanto se descubre hacia dónde apunta el examen que mide, visto desde la propia conciencia.

El undécimo párrafo cuestiona de manera inmediata aquello que investiga la presentación del saber que se manifiesta. Pero tal cuestión sólo se plantea de modo inmediato cuando no pregunta sólo por lo que es investigado, sino por quién investiga. Porque, para los que investigamos, aquello que hay que in-

vestigar, si es que es algo sabido, está dentro de nuestro saber. Con la caracterización de la ciencia, que presenta al saber que se manifiesta en su manifestación, entramos nosotros mismos sin quererlo dentro del juego de la presentación. Se demuestra que ya estamos en el juego en la medida en que lo presentado por la presentación es «para nosotros». Por eso, no se puede esquivar la pregunta sobre cuál es el papel que le corresponde al «para nosotros» en la ciencia. Su alcance entra en una dimensión que ahora apenas sospechamos.

¿Qué es lo que investigamos cuando examinamos el saber en relación con su verdad? La verdad es el ser-en-sí. El saber es el ser para una conciencia. Si investigamos la verdad del saber, buscamos qué es el saber en sí. Pero, con nuestra investigación, el saber se convertiría en nuestro objeto. Si lo situáramos en su ser en sí ante nosotros, se habría convertido en un ser para nosotros. No captaríamos la verdad del saber, sino únicamente nuestro saber sobre él. El ser para nosotros seguiría siendo el criterio con el que mediríamos el ser en sí del saber. Pero ¿cómo llegaría el saber a someterse a un criterio que confunde aquello que debe ser medido en la propia medida? Si la presentación del saber que se manifiesta debiera llevarse a cabo de la manera que resulta de la consideración de ambas determinaciones de la conciencia, el saber y la verdad, a la
155 presentación ya sólo le cabría invertir constantemente su propia conducta en su contrario.

El duodécimo párrafo libera a la presentación de esta nueva dificultad.

Esa simple indicación acerca de la naturaleza del objeto que presenta conduce al espacio libre. El objeto es la propia conciencia. Su naturaleza es aquello que a partir de sí mismo se abre en la manifestación. ¿Tiene la conciencia, por su naturaleza, carácter de criterio? Si lo tiene, entonces la conciencia debe ofrecer por sí misma la posibilidad de ser al mismo tiempo la medida y lo medido. Debe ser algo que en sí y desde esta perspectiva sea distinto, pero al mismo tiempo no lo sea. Eso es lo que apareció precisamente en el décimo párrafo. La ambigüedad esencial de la conciencia —ser la distinción del representar, representar que al mismo tiempo no es una distinción— indica una dualidad en la naturaleza de la conciencia. Allí se cifra la posibilidad de ser en la esencia a la vez lo uno y lo otro: medida y medido. Si no tomamos esta ambigüedad como una carencia de univocidad, sino como la señal distintiva de su propia unidad esencial, entonces la conciencia muestra en lo ambiguo la mutua pertenencia de las determinaciones que en primer lugar se representaron por separado: el saber y la verdad. A partir de la naturaleza de la conciencia se ofrece la posibilidad del medir y de la medida.

Hegel caracteriza la naturaleza del objeto de la presentación, que representa al saber que se manifiesta, por medio de una segunda proposición sobre la

conciencia. La primera, expresada en el octavo párrafo, reza así: «Ahora bien, la conciencia es para sí misma su *concepto.*» A ésta le sigue la segunda proposición: «La conciencia da su criterio en ella misma.» La frase llama la atención por su lenguaje. Pero este uso lingüístico que tan curioso nos resulta le era familiar a Hegel y ello a partir de lo que se le muestra en tanto que naturaleza del objeto. ¿Por qué dice Hegel «en ella misma» en lugar de «en sí misma»? Porque le atañe a la conciencia el que haya un criterio para ella. El criterio no se toma de cualquier sitio para que la conciencia lo tome en sí y, de este *156*
modo, lo tenga para sí. El criterio tampoco se aplica en primer lugar a la conciencia. Reside en ella misma porque ya resulta de ella misma lo susceptible de criterio, desde el momento en que es, doblemente, medida y medido. Pero ¿no sería igual de correcto o incluso mejor decir que la conciencia da su criterio en sí misma? Entonces ¿qué es la conciencia en sí misma? La conciencia es en sí cuando está junto a sí y está junto a sí cuando es propiamente para sí y de tal manera que es en sí y para sí. Si la conciencia diera su criterio en sí misma, estrictamente esto querría decir que la conciencia se da el criterio para sí misma. Pero la conciencia normalmente no se vuelve hacia lo que es de verdad. Por otro lado, la verdad no le cae a la conciencia desde cualquier parte. Ella misma es ya, para sí misma, su concepto. Por eso tiene su criterio en ella. Por eso pone ella misma el criterio a su propia disposición. El «en ella misma» significa dos cosas: la conciencia tiene el criterio en su esencia. Pero precisamente eso que reside así en ella y no en cualquier otro lugar, no se lo da a sí misma directamente. Da el criterio en ella misma. Da y al mismo tiempo no da.

En la medida en que la conciencia natural representa a lo ente en sí, lo representado es lo verdadero y lo es «para ella», para la conciencia inmediatamente representadora. De acuerdo con el «en ella misma», Hegel usa este «para ella» cuando quiere decir que la conciencia toma por verdadero aquello que ella representa directamente. Representando directamente, la conciencia se abre en lo representado y no lo refiere propiamente a sí en tanto que aquello que representa. Es verdad que la conciencia tiene su representado en su representar, pero no para sí, sino sólo «para ella». Pero con lo verdadero, que la conciencia representa para ella, ha dado al mismo tiempo en ella misma «para nosotros», que nos preocupamos de la verdad de lo verdadero, la verdad de lo verdadero, esto es, el criterio. Presentando al saber que se manifiesta como tal, tomamos la manifestación a modo de criterio para medir con él el saber que toma por verdadero eso que se manifiesta. En el saber que se manifiesta, lo por *157*
él sabido es lo verdadero. Si llamamos a esto verdadero el objeto y al saber el concepto, la presentación examinadora de lo que se manifiesta en relación con su manifestación, consistirá en que comprobemos si el saber, es decir, aquello que la conciencia natural toma por su saber, corresponde a aquello que es lo verdadero. O si, por el contrario, llamamos al saber que examinamos el obje-

to y al en-sí de lo sabido el concepto, el examen consistirá en comprobar si el objeto corresponde al concepto. Lo decisivo que se trata de captar con esto es lo siguiente: cada vez que representamos aquello que se manifiesta en su manifestación, lo que medimos y aquello con lo que medimos caen dentro de la propia conciencia. La conciencia aporta en ella misma los dos momentos esenciales del examen. Para nosotros, los que presentamos, de ahí resulta la máxima que guía todo representar de lo que se manifiesta en su manifestación. Dicha máxima reza: dejad a un lado vuestras ocurrencias y opiniones acerca de lo que se manifiesta. Según esto, la postura fundamental del conocer absoluto no consiste en atropellar a la conciencia que se manifiesta con un cúmulo de conocimientos y argumentos, sino en dejar todo eso de lado. Con este dejar de lado entramos en la pura contemplación de lo que la manifestación nos pone a la vista. En esta contemplación conseguimos considerar «la cosa tal como es *en sí y para sí*». Pero la cosa es el saber que se manifiesta en tanto que aquello que se manifiesta. El carácter de cosa de la cosa, la realidad de lo real, es el manifestarse mismo.

La conciencia que se manifiesta es en ella misma aquello que hay que medir y el criterio de medida. La manera en la que Hegel matiza que ambos caen dentro de la propia conciencia parece un dudoso juego de meras palabras que deja en el aire una sospecha. El saber y lo verdadero sabido por él forman parte de la conciencia. Parece que acaba siendo lo mismo que llamemos al primero concepto y al segundo objeto o viceversa, a éste concepto y a aquel objeto. De hecho viene a ser efectivamente lo mismo. Pero no por eso es en absoluto igual, ni por lo tanto es indiferente, cómo usamos los nombres con-
158 cepto y objeto. Si aquello verdadero representado en la conciencia natural se llama objeto, entonces éste es el objeto «para ella», para la conciencia natural. Pero si es al saber al que llamamos objeto, entonces, en tanto que aquello que se manifiesta, el saber es «para nosotros» que contemplamos lo que se manifiesta desde el punto de vista de su manifestación, el objeto. Si el saber por el que la conciencia natural representa lo sabido, se llama concepto, entonces el concebir es el representar algo en cuanto algo. La palabra «concepto» es entendida en el sentido de la lógica tradicional. Si por el contrario nombramos concepto a lo verdadero representado en la conciencia, concepto por el que se mide el saber en tanto que objeto para nosotros, entonces dicho concepto es la verdad de lo verdadero, la manifestación en la que el saber que se manifiesta es conducido a sí mismo.

El uso a primera vista casual de los nombres objeto y concepto, no es en absoluto arbitrario. Está vinculado de antemano a la naturaleza de la conciencia expresada en la primera proposición sobre la conciencia: «Ahora bien, la conciencia es para sí misma su *concepto.*» En eso que la conciencia toma por verdadero, se realizará una figura de su verdad. Lo verdadero es el objeto

«para ella». La verdad es el objeto «para nosotros». Como la conciencia es para sí misma su concepto, por eso da su criterio en ella misma. En lo que se manifiesta, se manifiesta —no «para ella», sino «para nosotros»— la manifestación de lo que se manifiesta. Hegel expresa esto en esa frase que ahora comprendemos mejor después de haberla acentuado como lo hemos hecho: «Por lo tanto, en aquello que la conciencia declara dentro de sí como el en-sí o lo verdadero, nosotros (concretamente nosotros que conocemos absolutamente) *tenemos* el criterio que *ella* misma dispone para medir con él *su* saber.»

Puesto que, para el examen, tenemos a nuestra disposición el criterio a partir de la propia conciencia, no es necesario a este respecto que añadamos nada más por nuestra parte. Lo que ocurre es que aquello que tenemos a nuestra disposición, en la medida en que nosotros mismos somos conciencia, no está por eso expresamente disponible. Si la presentación está situada bajo la máxima de la pura visión, entonces permanece justamente a oscuras cómo po- 159
demos obtener algo por medio de un mero abandono de nuestros puntos de vista y tener ya el criterio en cuanto tal. Admitimos que el saber que hay que medir y el criterio caen dentro de la conciencia, de tal modo que sólo nos resta recibirlos, pero no por eso la medida y su ejecución pueden tener lugar sin nuestra aportación. ¿No queda todo lo esencial de la presentación reservado en última instancia a nuestra propia actuación? ¿Qué ocurre con el propio examen, sin el que ni lo medido ni el criterio de medida son eso que son?

El decimotercer párrafo contesta a esta pregunta en la medida en que expresa y explica la tercera proposición sobre la conciencia. La frase se oculta imperceptible dentro de una subordinada. Dice así, bajo la forma de una oración principal: «cuando la conciencia se examina a sí misma». Esto quiere decir que, en la medida en que es conciencia, la conciencia es el examen. La palabra fundamental de la metafísica moderna, la conciencia, sólo es verdaderamente pensada cuando dentro del «ser» * pensamos también ese rasgo del examen, de un examen que se encuentra determinado por el estado de conciencia ** del saber.

En el examen tanto aquello que se trata de medir como la medida, están juntos. Por eso nunca coinciden repentinamente en la conciencia por mor de una aplicación posterior de lo uno a lo otro. La naturaleza de la conciencia consiste en mantener unidos a ambos. Esta naturaleza se ha mostrado desde múltiples perspectivas. La conciencia natural es saber inmediato del objeto que considera verdadero. Al mismo tiempo, la conciencia natural es un saber de su

* *N. de los T.:* El 'ser' implícito en el alemán «Bewusst-sein», esto es, 'conciencia' (como ya hemos indicado anteriormente, literalmente = ser-consciente).

** *N. de los T.:* Traducimos así «Bewusstheit».

saber del objeto, incluso cuando no se vuelve expresamente hacia ese saber. La conciencia del objeto y la conciencia del saber son eso mismo para lo que ambos, objeto y saber, son lo sabido. Objeto y saber «son para lo mismo». Para eso mismo, la propia conciencia es al mismo tiempo lo uno y lo otro. La conciencia es para ella la distinción de ambos entre sí. La conciencia es, según su naturaleza, la comparación del uno con el otro. Esta comparación *es* el examen. «La conciencia se examina a sí misma».

160 Pero en realidad la conciencia sólo es en cada ocasión el examen en la medida en que le resulta primordial comprobar si el saber corresponde al objeto y de este modo es, de verdad, el objeto y si el objeto corresponde a eso que el saber ya sabe en el fondo. El examen sólo es en la medida en que este devenir acaece a la conciencia. Semejante devenir le sobreviene a la conciencia cuando llega a descubrir qué es de verdad eso que para ella pasa inmediatamente por lo verdadero; le sobreviene cuando lo descubre y lo sabe entonces con certeza, en cuanto representa al objeto en su objetividad. De acuerdo con esto, para la conciencia hay algo, tanto detrás del objeto como detrás de su representación inmediata del objeto, a lo que hay que llegar, hacia lo que debe abrirse en primer lugar. Abrirse significa aquí tanto abrirse para... como ponerse en camino hacia....

En el transcurso de la explicación de la primera proposición sobre la conciencia se mostró que la conciencia natural es «sólo concepto del saber». Ciertamente, tiene una representación general de su objeto en cuanto objeto y asimismo de su saber en cuanto saber. Pero es precisamente este «en cuanto» lo que no admite la conciencia natural, porque sólo le otorga validez a lo inmediatamente representado, aunque siempre y únicamente con la ayuda de ese «en cuanto». Como siguiendo su propia idea no admite el «en cuanto» y de acuerdo con su terquedad, nunca va de por sí detrás de lo que, curiosamente, tiene delante de ella a modo de telón de fondo; por eso, la conciencia es la comparación y al mismo tiempo no lo es. La conciencia es, en su representar del objeto y según su naturaleza, la distinción entre el «ser en sí» y el «ser para ella», entre la verdad y el saber. La conciencia no es sólo la distinción, que al mismo tiempo no es tal, sino que, a la par de ello, es una comparación del objeto con su objetividad, del saber con su estado de sabido. La propia conciencia es la comparación que, naturalmente, la conciencia natural nunca hace propiamente.

En la naturaleza de la conciencia el saber y el objeto se encuentran escindidos y, sin embargo, nunca pueden separarse. En la naturaleza de la con-
161 ciencia el objeto y el concepto también están escindidos en el «en cuanto» y sin embargo nunca pueden separarse. En la naturaleza de la conciencia esta misma doble pareja está escindida y sin embargo no puede nunca separarse. Que Hegel distinga todo esto, pero al mismo tiempo nivele las distinciones en

una distinción general y de este modo no les permita surgir tal como son propiamente, tiene su razón oculta en la esencia de la metafísica y no en la posición metafísica fundamental de la filosofía de Hegel. También procede de la esencia oculta de la metafísica el hecho de que el nivel por el que se nivelan las diferencias se determine a partir de la discreción del uno y del otro, discreción que se representa en la distinción de la ratio. Hegel concibe la distinción como la negación de la negación.

Con el necesario cuidado y prudencia y desde la perspectiva de las distinciones establecidas por Hegel, se podría aportar una diferencia que ya ha sido nombrada en otro lugar anterior. En la medida en que se dirige directamente hacia el objeto, como algo que es, así como al saber del objeto, asimismo como algo ente, y siempre permanece, la conciencia natural podría recibir el nombre de conciencia óntica. La expresión óntico, inspirada en el griego *τὸ ὄν*, lo ente, significa aquello que atañe a lo ente. Pero el griego *ὄν*, «ente», encierra dentro de sí una esencia propia de entidad (*οὐσία*), que en el transcurso de su historia nunca permanece igual. Si utilizamos las palabras *ὄν* y «ente» pensándolas, el primer presupuesto es que pensemos o, lo que es lo mismo, que nos percatemos en qué medida el significado se transforma y se fija históricamente en cada ocasión. Cuando lo ente se manifiesta como objeto, en la medida en que la entidad ha aparecido a la luz de la objetividad, y cuando de acuerdo con ello el ser es interpelado como lo no objetivo, todo esto reposa ya sobre aquella ontología gracias a la que *ὄν* ha sido determinado como *ὑποκείμενον*, éste como subiectum y su ser a partir de la subjetidad de la conciencia. Como *ὄν* significa tanto «ente» como «lo que es», *ὄν* en tanto que «ente» puede ser reunido (*λέγειν*) en dirección a «lo que es». Hasta se puede decir que, de acuerdo con su ambigüedad, *ὄν* está ya reunido como ente por mor de su entidad. Es ontológico. Pero con la esencia de *ὄν* y a partir de ella, 162
ese reunir que es, el *λόγος*, se transforma en cada caso y con ella, la ontología. Desde que *ὄν*, lo que se presenta, se abrió como *φύσις*, la presencia de lo que se presenta reside, para los pensadores griegos, en el *φαίνεσθαι*, en la manifestación de lo no oculto que se muestra a sí misma. De acuerdo con esto, la multiplicidad de lo que se presenta, *τὰ ὄντα*, es pensada como aquello que en su manifestación es simplemente aceptado como lo que se presenta. Aceptar significa aquí tomar sin más ni más y atenerse a lo que se presenta. La aceptación (*δέχεσθαι*) se queda sin continuidad. Efectivamente, no sigue pensando más allá en la presencia de lo que se presenta. Se queda en la *δόξα*. Por el contrario, el *νοεῖν* es aquel percibir que percibe expresamente lo presente en su presencia y a partir de ahí la emprende con él.

La ambigüedad del *ὄν* nombra tanto a lo que se presenta como a la presencia. Nombra a ambos al mismo tiempo y a ninguno como tal. A esta ambigüedad esencial del *ὄν* corresponde el hecho de que a la *δόξα* de las

δοκοῦντα, esto es, de las ἐόντα, también pertenece el νοεῖν del εἶναι, del ἐόν. Lo que percibe el νοεῖν no es lo verdaderamente ente a diferencia de la mera apariencia. Antes bien, la δόξα percibe inmediatamente eso mismo que se presenta, pero no la presencia de lo que se presenta, presencia que percibe el νοεῖν.

Si, tal como será necesario en el futuro, pensamos la esencia de la metafísica en el surgimiento de la duplicidad de lo que se presenta y la presencia a partir de la ambigüedad oculta del ὄν, entonces el comienzo de la metafísica coincidirá con el comienzo del pensamiento occidental. Si, por el contrario, tomamos como esencia de la metafísica la separación entre un mundo suprasensible y un mundo sensible, pasando aquél por ser lo verdaderamente ente mientras éste pasa por serlo sólo aparentemente, entonces la metafísica comienza con Sócrates y Platón. Ahora bien, lo que comienza con su pensamiento no es más que una interpretación expresamente orientada de esa inicial duplicidad en el ὄν. Con ella comienza el desacierto de la metafísica. Los que han venido después malinterpretan a partir de este desacierto y hasta nuestros días, el auténtico comienzo de la esencia de la metafísica. Lo que pasa es que ese desacierto que hay que pensar
163 aquí, no es nada negativo, si nos damos cuenta de que ya desde el inicio de la esencia de la metafísica permanece impensada la diferencia reinante en la ambigüedad del ὄν, de tal manera que ese permanecer impensado constituye la esencia de la metafísica. De acuerdo con eso impensado, también el λόγος del ὄν queda infundamentado. Pero eso infundamentado le otorga a la onto-logía el poder de su esencia.

Tras este título se nos esconde la historia del ser. Ontológico significa llevar a cabo la reunión de lo ente en relación con su entidad. Ontológica es aquella esencia que, según su naturaleza, se encuentra en esta historia desde el momento en que la soporta según el desocultamiento de lo ente de cada momento. De acuerdo con esto, podemos decir que la conciencia es conciencia óntica en su representación inmediata de lo ente. Para ella, lo ente es el objeto. Pero la representación del objeto representa, de manera impensada, al objeto en tanto que objeto. Ya ha reunido al objeto en su objetividad y por eso es conciencia ontológica. Pero como no piensa la objetividad como tal y sin embargo ya la representa, la conciencia natural es ontológica, pero sin embargo no lo es todavía. Decimos que la conciencia óntica es preontológica. En cuanto tal, la conciencia natural óntico-preontológica es, en estado latente, la diferencia entre lo ónticamente verdadero y la verdad ontológica. Puesto que *ser*-consciente [conciencia] significa *ser* esa diferencia, por eso la conciencia es, a partir de su naturaleza, la comparación de lo representado óntica y ontológicamente. En cuanto comparación se encuentra en el examen. En sí misma su representar es un natural someterse a examen.

Por eso, la propia conciencia no es nunca sólo la conciencia natural de manera que se vea prácticamente demarcada por aquello que es su objeto en verdad y aquello que es su saber en certeza. La conciencia natural reposa en su naturaleza. Es según uno de sus modos. Pero no es ella misma su naturaleza. Antes bien, le resulta natural no llegar nunca por sí misma a la naturaleza y por lo tanto a aquello que ocurre permanentemente a sus espaldas. Sin embargo, en tanto que conciencia naturalmente preontológica, se encuentra ya instalada en el camino hacia su verdad. Pero, en camino, también se da ya constantemente la vuelta y permanece para ella. A la opinión corriente no le interesa *164*
ver qué es lo que en realidad ocurre y se oculta tras aquello que considera lo verdadero. Se amuralla contra la observación, por ejemplo la de la skepsis, que intenta ver qué es lo que se encuentra en verdad, como verdad, tras lo verdadero. Un buen día la skepsis podría incluso llegar a ver que aquello que para la filosofía sigue siendo algo que está detrás, en verdad es algo que está delante. Su verdad, tras la que nunca va y nunca alcanza la conciencia natural como trasfondo suyo, es ella misma, esto es, es en verdad el primer plano de esa luz en la que ya se encuentra cualquier tipo de saber y de conciencia a modo de un haber visto.

Pero la propia filosofía se defiende de cuando en cuando contra la skepsis. Prefiere atenerse a la opinión corriente de la conciencia natural. Es verdad que admite que al objeto en cuanto objeto no deja de pertenecerle la objetividad. Pero la objetividad no es para ella más que lo no objetivo. La filosofía se atiene a la opinión corriente y trata de convencerla de que, en realidad, tiene razón; porque eso no objetivo sólo se deja representar en las representaciones de la conciencia común, que por eso mismo son insuficientes, un mero juego de signos, maneras de asegurar que entran fácilmente en la conciencia y hasta le transmiten la impresión de que esas aseveraciones son filosofía crítica, puesto que se comportan escépticamente respecto a la ontología. Lo que pasa es que este tipo de skepsis sólo es la apariencia de la skepsis y, por tanto, la huida ante el pensar hacia el sistema del opinar.

Si, por el contrario, la skepsis se consuma como escepticismo completo, el pensar está en marcha dentro de la metafísica en tanto que comparación, expresamente ejecutada por la conciencia ontológica, entre la conciencia óntica y la preontológica. La conciencia ontológica no se separa de la conciencia natural, sino que vuelve a la naturaleza de la conciencia en tanto que unidad originaria del representar óntico y preontológico. Cuando ocurre la comparación, el examen está en marcha. En este suceso la conciencia es su propio manifestarse en la manifestación. Es, presentándose a sí mismo. Es. La conciencia es en cuanto se lleva ella misma al ser en su verdad.

El devenir es, en la medida en que ocurre el examen, que es una compara-
ción. El examen en general sólo puede ocurrir si va por delante de sí mismo en *165*

su ocurrir. La skepsis ve lo que tiene delante y se ve por adelantado; la skepsis pre-vee lo que el saber y su objeto son en su verdad. El sexto párrafo ya dejaba entrever que la conciencia natural pierde su verdad en el camino hacia el examen. Si eso que da por supuestamente verdadero es contemplado en relación con la verdad, el resultado es que el saber no corresponde a su objeto, en la medida en que no deja que le concierna la objetividad del objeto. A fin de adecuarse a la verdad del objeto, la conciencia tiene que transformar el saber que tenía hasta entonces. Pero, desde el momento en que cambia su saber del objeto, también el propio objeto ha cambiado.

La objetividad es ahora el objeto y lo que ahora se denomina objeto ya no puede establecerse a partir de la antigua opinión sobre los objetos. Pero dicha opinión sigue haciendo de las suyas incluso cuando la objetividad sólo se establece a partir del antiguo objeto y por lo tanto sólo negativamente y cada vez más negativamente como eso no-objetivo. La filosofía se entretiene en glorificar la incapacidad carente de pensamiento de la opinión corriente.

En la comparación examinadora, que prevee en la manifestación del saber que se manifiesta, el saber natural del objeto no es el único que no resiste en cuanto único supuesta y auténticamente verdadero, sino que el propio objeto tampoco aguanta como criterio del examen. En ese examen que es la propia conciencia, ni lo examinado ni el criterio aprueban el examen.

Ni el uno ni el otro lo aprueban a la vista de lo que entretanto ha surgido en el examen.

El decimocuarto párrafo comienza con la frase: «Este movimiento *dialéctico* que ejerce la conciencia sobre sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en la medida en que de él surge para ella su nuevo y verdadero objeto,* es pro-
166 piamente aquello que denominamos *experiencia.*» ¿Qué nombra Hegel con la palabra experiencia? Nombra al ser de lo ente. Entretanto, lo ente se ha convertido en sujeto y, con él, en objeto y objetivo. Ser significa desde tiempo inmemorial: estar presente. El modo en que la conciencia, lo que es a partir del estado de sabido, se hace presente, es la manifestación. La conciencia es, en cuanto eso ente que es, el saber que se manifiesta. Con el nombre experiencia, Hegel nombra a lo que se manifiesta en cuanto aquello que se manifiesta, el *ὄν ᾗ ὄν*. En la palabra experiencia está pensado el *ᾗ*. A partir del *ᾗ* (qua, en tanto que) lo ente es pensado en su entidad. Experiencia no es ya el nombre para un tipo de conocimiento. Experiencia es ahora la palabra para el ser, en la medida en que éste es percibido a partir de lo ente en cuanto tal. Experiencia nombra a la subjetidad del sujeto. Experiencia dice lo que significa el «ser» en la palabra ser-consciente [conciencia], de tal modo que sólo a partir de este «ser» se torna claro y vinculante lo que queda por pensar en la palabra «consciente».

Por lo tanto, como nombre para el ser de lo ente la extraña palabra experiencia recae dentro de la meditación porque ha llegado a su madurez. Cierto que su uso cae completamente fuera del uso lingüístico corriente, así como del filosófico, pero cae como fruto del propio asunto, ante el que el pensar de Hegel sigue detenido. La justificación del uso lingüístico, que es algo esencialmente distinto a la simple manera de hablar en cada caso, reside en eso que Hegel ha traído a la vista por medio de los anteriores párrafos en relación con la naturaleza de la conciencia. Las tres proposiciones sobre la conciencia bosquejan la estructura de esa naturaleza esquemáticamente.

«Ahora bien, la conciencia es para sí misma su *concepto.*»
«La conciencia da su criterio en ella misma.»
«La conciencia se examina a sí misma.»

La segunda frase interpreta a la primera desde la perspectiva de que dice que «su concepto», en el que la conciencia se concibe en su verdad, es la medida para la marcha del concebirse, medida que cae dentro de la conciencia con lo medido. La tercera frase señala la unidad originaria de lo medido y la medida, unidad bajo la que se presenta la conciencia desde el momento en que *es* ella misma la comparación que examina, a partir de la que surgen ambas, *167*
concretamente con la manifestación de lo que se manifiesta. La esencia de la manifestación es la experiencia. Esta palabra debe guardar ahora el significado obtenido cuando se remitió a la naturaleza de la conciencia.

Por medio de la precedente meditación ha surgido algo, a partir de las tres proposiciones sobre la conciencia, que no se podía dejar de nombrar, porque a su manera es algo inevitable. El propio Hegel expresa esto en el párrafo en el que cae la decisiva palabra experiencia. Los verbos de las tres frases son ambiguos: el «es» de la primera, el «da» de la segunda y el «examina» de la tercera.

La conciencia es para sí misma su concepto y al mismo tiempo no lo es. Es su concepto desde el momento en que llega a ser tal para ella y que ella se encuentra en él.

La conciencia da su criterio en ella misma y al mismo tiempo no lo da. Lo da, en la medida en que la verdad de la conciencia surge de ella misma, quien en su manifestación aparece como la certeza absoluta. No lo da, en la medida en que una y otra vez se reserva el criterio, el cual, como objeto siempre no verdadero, nunca es capaz de aguantar, y de este modo se mantiene prácticamente escondido.

La conciencia se examina a sí misma y sin embargo no lo hace. Se examina, en la medida en que es lo que es en general a partir de la comparación de la objetividad y el objeto. No se examina, en la medida en que la conciencia na-

tural se aferra tercamente a su opinión y da su verdadero no examinado por absolutamente verdadero.

Con esta ambigüedad, la conciencia delata el rasgo fundamental de su esencia: ser ya algo que al mismo tiempo todavía no es. El ser en el sentido de conciencia significa mantenerse en el todavía-no del ya, y eso de tal modo que el ya esté presente en el todavía-no. La presencia es en sí el autorremitirse al ya. Se pone en camino hacia éste. Se construye a sí misma el camino. El ser de la conciencia consiste en que se mueve creando camino*. El ser, que Hegel piensa como experiencia, tiene el carácter fundamental del movimiento. Hegel comienza la frase que expresa la esencia de la experiencia con las palabras: «Este
168 movimiento *dialéctico*...» es propiamente eso que se llama experiencia y concretamente, aquí, en la meditación sobre lo que presenta la ciencia del saber que se manifiesta. Opinar que Hegel sólo caracteriza la presentación como un tipo de experiencia con el fin de destacar que debe atenerse a los fenómenos y guardarse de pervertirse convirtiéndose en una construcción, sería la peor manera de malinterpretar el texto. La experiencia que se trata de pensar aquí, no forma parte de la presentación como una característica de su naturaleza particular, sino que forma parte de la esencia de la experiencia. Ésta es la manifestación de lo que se manifiesta como tal. La presentación del manifestarse forma parte de la manifestación y le pertenece como al movimiento en el que la conciencia realiza su realidad.

Destacándolo gráficamente, Hegel llama a este movimiento «dialéctico». No aclara esta apelación, que sólo usa aquí, ni en los párrafos precedentes ni en los siguientes. En consecuencia, intentamos comprender lo dialéctico de acuerdo con la precedente meditación sobre la naturaleza de la conciencia. Se podría querer explicar lo dialéctico a partir de la unidad de tesis, antítesis y síntesis o a partir de la negación de la negación. Sin embargo, todo lo que es tético de algún modo tiene su esencia en la conciencia, en la que también se funda la negatividad en la medida en que es comprendida a partir de la negación. Pero la esencia de la conciencia debe determinarse en primer lugar a través del despliegue de su naturaleza. Asimismo habrá que dejar de lado el problema de si la dialéctica es sólo un método del conocimiento o si forma parte de lo real objetivo mismo en tanto que algo real. El problema es sólo aparente mientras no se determine en qué consiste la realidad de lo real, en qué medida esa realidad reside en el ser de la conciencia y qué relación guarda con dicho ser. Las explicaciones sobre la dialéctica se parecen al método que intenta explicar el brotar del manantial a partir de las aguas residuales estan-

* *N. de los T.:* Traducimos así «sich be-wegt»; si bien normalmente esto debería significar 'se mueve', debido al guión que separa las dos partes de esta forma verbal, hay que rescatar el sentido de «weg» = camino.

cadas. Tal vez el camino a la fuente aún esté lejos. Pero debemos intentar orientarnos en su dirección recabando la ayuda de Hegel.

La conciencia es en cuanto conciencia su movimiento, porque es la comparación entre el saber óntico-preontológico y el saber ontológico. Aquél apela a éste. 169 Éste le exige a aquél que sea su verdad. Entre (δια) el uno y el otro está el habla de estas exigencias, está un λέγειν. En este diálogo la conciencia se asigna su verdad. El διαλέγειν es un διαλέγεσθαι. Pero el diálogo no se queda detenido en una figura de la conciencia. Corre, como ese diálogo que es, a través (δια) de todo el campo de figuras de la conciencia. En este recorrido se recoge en la verdad de su esencia. Ese recogimiento que todo lo atraviesa, διαλέγειν, es un recogerse (διαλεγέσθαι).

La conciencia es conciencia en tanto que diálogo entre el saber natural y el real, diálogo que lleva a cabo el recogimiento de su esencia a través de sus figuras. En la medida en que la formación de la conciencia ocurre *al mismo tiempo* en tanto que diálogo que se recoge *y* en tanto que recogimiento que se expresa, el movimiento de la conciencia es dialéctico.

Lo dialógico de la conciencia óntico-ontológica sólo se puede destacar a partir de lo tético de su representar, motivo por el que la caracterización de la dialéctica por medio de la unidad de tesis, antítesis y síntesis es siempre correcta, pero también siempre sólo derivada. Lo mismo se puede decir de la interpretación de lo dialéctico como negatividad in-finita. Ésta se funda en el recogerse —que todo lo atraviesa— de las figuras del diálogo de la conciencia en el concepto absoluto, el cual *es* la conciencia en su verdad consumada. Lo tético-posicional y la negación negadora presuponen la manifestación originariamente dialéctica de la conciencia, pero no constituyen nunca la composición de su naturaleza. Lo dialéctico no se deja explicar lógicamente a partir de la posición y negación del representar, ni se deja comprobar ónticamente en tanto que una actividad y una forma de movimiento especiales dentro de la conciencia real. Lo dialéctico, en tanto que modo de la manifestación, pertenece al ser, que se despliega como entidad de lo ente a partir de la presencia. Hegel no concibe la experiencia dialécticamente, sino que piensa lo dialéctico a partir de la esencia de la experiencia. Ésta es la entidad de lo ente, que en 170 cuanto subiectum se determina a partir de la subjetidad.

El momento esencial y decisivo de la experiencia consiste en que en ella brota a la conciencia el nuevo objeto verdadero. Lo que interesa es ese surgimiento del nuevo objeto en tanto que surgimiento de la verdad y no la constatación de un objeto en tanto que eso que está enfrente. En realidad, ahora ya no hay que pensar el objeto como lo que está enfrente del representar, sino como aquello que surge a modo de verdad de la conciencia frente al antiguo objeto en el sentido de lo todavía no verdadero. Experimentar es el modo en que la conciencia, en la medida en que es, sale detrás de su concepto, en cali-

dad del cual ella es en verdad. Esta salida en pos de algo alcanza la manifestación de la verdad en eso verdadero que se manifiesta. Alcanzándola también llega a la automanifestación de la propia manifestación. En la palabra alemana experimentar, 'Erfahren', 'fahren' tiene el significado originario de conducir, guiar. Cuando construye una casa, el carpintero conduce las vigas en una dirección determinada. Ese conducir es un impulso, un empuje hacia.... Conducir es una manera de alcanzar algo dirigidamente...: el pastor conduce al rebaño fuera y lo conduce a la montaña. Experimentar es un alcanzar que sale en pos y que ansía llegar. *Experimentar es un modo de la presencia, esto es, del ser.* Por medio de la experiencia se hace presente la conciencia a modo de aquello que se manifiesta en su propia presencia junto a sí. La experiencia recoge a la conciencia en el recogimiento de su esencia.

La experiencia es el modo de la presencia de lo que se presenta, que se hace presente en el representarse. El nuevo objeto, que le surge a la conciencia en la historia de su formación, no es algún tipo de verdadero o de ente, sino la verdad de lo verdadero, el ser de lo ente, la manifestación de lo que se manifiesta, la experiencia. Según la frase final del decimocuarto párrafo, el nuevo objeto no es más que la propia experiencia.

La essentia del ens en su esse es la presencia. Pero la presencia está presente en el modo de la presentación. Como, mientras tanto, el ens, el subiectum, ha llegado a ser res cogitans, la presentación es, en sí misma y al mismo
171 tiempo, re-presentadora, esto es, representación. Eso que Hegel piensa con la palabra experiencia dice en primer lugar lo que es la res cogitans a modo de subiectum co-agitans. La experiencia es la presentación del sujeto absoluto que se hace presente en la representación y de este modo se absuelve. La experiencia es la subjetidad del sujeto absoluto. La experiencia es, en tanto que presentación de la representación absoluta, la parusía de lo absoluto. La experiencia es la absolutez de lo absoluto, su manifestación en el manifestarse absolvente. Todo depende de pensar la experiencia aquí nombrada como ser de la conciencia. Pero ser quiere decir presencia. La presencia se muestra como manifestación. La manifestación es ahora manifestación del saber. En el ser, en cuya calidad se hace presente la experiencia, reside como carácter de la manifestación el representar en el sentido del presentar. Incluso cuando utiliza la palabra experiencia en su sentido habitual de empiría, Hegel tiene especial cuidado con el momento de la presencia. Entonces entiende bajo experiencia (*vid.* el prólogo al «Sistema de la Ciencia» en la Fenomenología del Espíritu, ed. Hoffmeister, p. 14) «la atención a lo presente como tal». Hegel no se limita a decir con cautela que la experiencia sea un prestar atención a algo presente, sino también a eso presente en su presencia.

La experiencia atañe a lo que se presenta en su presencia. Pero desde el momento en que la conciencia es, en la medida en que se examina a sí misma,

sale en busca de su presencia con el fin de alcanzarla. De la manifestación del saber que se manifiesta forma parte el hecho de representarse en su presencia, es decir, de presentarse. La presentación forma parte de la experiencia, concretamente de su esencia. No es sólo la contrapartida de la experiencia, que también podría faltar. Por eso, la experiencia sólo es pensada en su esencia completa —en tanto que entidad de lo ente en el sentido del sujeto absoluto— cuando sale a la luz el modo bajo el que la presentación del saber que se manifiesta forma parte de la manifestación como tal. El penúltimo párrafo del texto da el último paso dentro de la esencia de la experiencia como existencia de lo absoluto.

El decimoquinto párrafo enlaza con la representación que tiene la conciencia 172
natural de aquello que se suele llamar experiencia. Esta representación va en contra de la experiencia pensada por Hegel. Esto quiere decir que la experiencia pensada metafísicamente permanece inaccesible a la conciencia natural. Es la entidad de lo ente y por eso no se puede encontrar nunca dentro de lo ente como parte integrante suya. Cuando se tiene una buena experiencia con un objeto, por ejemplo cuando usamos una herramienta, esa experiencia la tenemos con el objeto sobre el que se aplica ese otro objeto con el que realizamos la experiencia. Cuando tenemos una mala experiencia con una persona, la tenemos en una ocasión concreta, en la situación o circunstancias en las que esa persona tenía que demostrar lo que era. No tenemos la experiencia con el objeto directamente sobre éste, sino sobre otro objeto que aportamos y en el que confiamos. En la experiencia habitual (experiri) vemos el objeto que hay que examinar desde las condiciones bajo las que ha sido situado por otros objetos. Es a partir de éstos desde donde resulta lo que ocurre con el objeto. Si hay que alterar las representaciones que teníamos hasta ahora del objeto que se trata de examinar, lo diferente de la alteración nos vendrá de los nuevos objetos añadidos. La no-verdad del antiguo objeto se muestra en el nuevo objeto que representamos enseguida a fin de situarlo, también representando, en la relación comparativa con el objeto ya conocido, con el que queremos tener la experiencia. Por el contrario, ocurre precisamente a la inversa con la experiencia, que es la propia conciencia.

Cuando representamos la objetividad de un objeto, la verdad de algo verdadero, se realiza la experiencia con el antiguo objeto, de tal modo que precisamente es en el antiguo objeto donde surge el nuevo, la objetividad. En el antiguo objeto y a partir de él, se alza el nuevo en su estado. Por eso, no sólo se trata de no marcharse hacia otro objeto que se encuentra inmediatamente presente, sino de empezar por introducirse primero expresamente en el antiguo. La conciencia natural representa inmediatamente su representado y su representar como ente, sin cuidarse del ser, al que ya representa con ello. Si, por lo 173

tanto, debe percatarse del ser de lo ente, no sólo debe quedarse en lo ente, sino penetrar en él de tal manera que regrese a aquello que, en su representar lo ente, ya estaba en la representabilidad. En la medida en que hace su aparición la manifestación de lo que se manifiesta, la conciencia ya ha abandonado hasta cierto punto el modo habitual de representar y se ha vuelto, ha retornado, desde lo que se manifiesta a la manifestación.

En el manifestarse de la manifestación reina una «*inversión de la propia conciencia*». El rasgo fundamental de la experiencia de la conciencia es esta inversión. Es incluso «nuestra aportación». Lo que se presenta a la conciencia en este tornarse no es «para la conciencia», concretamente no es para la conciencia natural. Lo que se presenta en la inversión no es «para ella», la conciencia, a la «que contemplamos», sino «para nosotros», que la consideramos. ¿Quiénes son esos «nosotros»?

Son los que en la inversión de la conciencia natural, aunque dejan que ésta persista en su opinión, al mismo tiempo y de modo expreso están a la expectativa de la manifestación de lo que se manifiesta. Esta expectación, que observa expresamente la manifestación, es esa observación bajo cuya forma se consuma la skepsis, la cual ha previsto la absolutez de lo absoluto y se ha provisto de ella por adelantado. Lo que hace su aparición en el escepticismo que se consuma, se muestra «para nosotros», esto es, para aquellos que pensando en la entidad de lo ente ya están provistos del ser. La inversión de la conciencia que reina en la skepsis, es la marcha de ese proveerse por medio del cual la conciencia se provee ella misma de la manifestación. Lo que se muestra a eso así provisto forma ciertamente parte de la propia conciencia según su contenido y es «para ella». Pero la manera en que se muestra lo que se manifiesta, a saber, en tanto que manifestación, es el aspecto de lo que se manifiesta, su εἶδος, que configura todo lo que se manifiesta, lo pone a la vista y lo conforma, la μορφή, la forma. Hegel lo llama «lo formal». Éste no es nunca «para ella», para la conciencia natural inmediatamente representadora. En la medida en que lo formal es para ella, no lo es siempre más que como objeto, pero
174 nunca como objetividad. Lo formal, la entidad de lo ente, es «para nosotros», que en la inversión no dirijimos de modo inmediato nuestra mirada a lo que se manifiesta, sino a la manifestación de lo que se manifiesta. La inversión de la conciencia, que es una inversión del representar, no se vuelve desde el representar directo a un camino lateral, sino que se dirige, dentro del representar natural, hacia aquello de donde le viene en primer lugar al representar directo lo que percibe como eso que se presenta.

En la inversión de la conciencia nos dirigimos hacia eso a lo que ninguna conciencia natural puede llegar. Dirigimos nuestra mirada hacia aquello que «ocurre a nuestras espaldas». También la inversión forma parte de ello. Por medio de la inversión, la manifestación de lo que se manifiesta llega a la pre-

sentación. La inversión invierte y es la primera que establece la experiencia dentro de una presentación. La experiencia de la conciencia se ve «elevada a empresa científica» por medio de la inversión. La presentación representa el ser de lo ente. Es la ciencia del ὄν ᾗ ὄν. La inversión, en la que la expectación se vuelve hacia lo que se manifiesta como aquello que se manifiesta, lleva la mirada a la marcha seguida por la ciencia. La skepsis en relación con el ser de lo ente restablece lo ente en sí mismo, de tal modo que se muestra como ente en el «en tanto que». La inversión deja expresamente que ocurra el ᾗ en relación con el ὄν. De este modo, lo decisivo de la experiencia, gracias a la cual la conciencia se manifiesta a sí misma en su manifestación, reside en la inversión. Ahora bien, ésta es «nuestra aportación».

¿Pero no ha recurrido Hegel en los párrafos anteriores (sobre todo en el duodécimo) a todo el poder de la meditación para mostrar que a la hora de la presentación del saber que se manifiesta debemos dejar precisamente de lado todas nuestras ocurrencias y pensamientos con el fin de que nos quede «la pura visión»? ¿Acaso no dice expresamente en el decimotercer párrafo que la conciencia se examina a sí misma y, por eso, se vuelve superflua «nuestra aportación»? Abandonando todas las aportaciones debemos conseguir que eso que se manifiesta se muestre por sí mismo en su manifestación. Pero este abandono no se logra por sí mismo. Si alguna vez un dejar hacer es un hacer, es desde luego en este caso del abandono. Este hacer es necesariamente el hacer de una aportación. Porque sólo gracias a que la skepsis del escepticismo que se consuma a sí mismo pre-vee el ser de lo ente, es como lo ente puede 175
manifestarse libremente a partir de sí mismo y dejar que aparezca su manifestación. La aportación de la inversión de la conciencia es el dejar manifestarse a lo que se manifiesta como tal. La aportación no le impone a la experiencia algo que le sea ajeno. Por el contrario, la experiencia sólo produce expresamente a partir de sí misma lo que reside en ella a modo de ser de la conciencia, la cual, según la primera frase sobre la conciencia, es para sí misma su concepto. Por eso, la aportación no puede eliminar nunca la pura expectación necesaria para la presentación. En la aportación y por medio de ella más bien comienza la pura expectación. Por eso, la expectación permanece en la aportación.

En el párrafo anterior Hegel dice que la experiencia es el movimiento que la propia conciencia ejerce sobre sí misma. Este ejercicio es el reino del poder, bajo cuya forma la voluntad de lo absoluto quiere que éste se haga presente junto a nosotros en su absolutez. La voluntad, que es lo absoluto, reina al modo de la experiencia. Ésta es ese alcanzar que sale en pos y ansía llegar, bajo cuya forma se manifiesta la manifestación. En tanto que ese alcanzar (presencia), la experiencia caracteriza la esencia de la voluntad, que se oculta en la esencia del ser con la esencia de la experiencia. La experiencia que hay que

pensar aquí, no es ni un modo de conocer ni un modo de querer tal como se representa corrientemente. En tanto que experiencia reina la voluntad de lo absoluto de estar junto a nosotros, esto es, de manifestarse para nosotros como eso que se manifiesta. Para nosotros se presenta lo que se manifiesta en su manifestación, en la medida en que llevamos a cabo la aportación de la inversión. Según esto, la aportación quiere la voluntad de lo absoluto. La propia aportación es lo querido de la absolutez de lo absoluto. La inversión de la conciencia no le añade al absoluto nada egoísta de nuestra parte. Nos restablece en nuestra esencia, que consiste en venir a la presencia en la parusía de lo absoluto. Esto quiere decir para nosotros: presentar la parusía. La presentación de la experiencia es querida a partir de la esencia de la experiencia como aquello que le pertenece. El aporte hace aparecer que estamos y cómo estamos hechos en la expectación de la absolutez de lo absoluto.

La experiencia es el ser de lo ente. Entretanto, lo ente ha aparecido en el carácter de la conciencia y *es* en la representación a modo de lo que se mani-
176 fiesta. Pero si ahora la presentación forma parte de la esencia de la experiencia, si la presentación se funda en la inversión, si la inversión, en tanto que aportación nuestra, es la consumación de nuestra relación esencial con la absolutez de lo absoluto, *entonces, nuestra propia esencia forma parte de la parusía de lo absoluto.* La inversión es la skepsis en la absolutez. Invierte todo lo que se manifiesta en su manifestación. En la medida en que se provee por adelantado de la manifestación, supera a todo lo que se manifiesta en cuanto tal, lo rodea y abre todo lo que abarca ese lugar en el que se manifiesta la manifestación. En este lugar y a través de él, la presentación sigue su marcha, desde el momento en que avanza siempre ante sí escépticamente. En la inversión, la presentación tiene ante sí la absolutez de lo absoluto y, por lo tanto, tiene a lo absoluto junto a sí. La inversión abre y delimita el lugar de la historia de la formación de la conciencia. Así pues, asegura la completitud y el progreso de la experiencia de la conciencia. La experiencia camina en la medida en que avanza ante sí y al avanzar ante sí retorna a sí misma y en este retorno se despliega en la presencia de la conciencia y en tanto que presencia se vuelve *permanente.* El estado de presencia permanente y absuelto de la conciencia, es el ser de lo absoluto. Por medio de la inversión la conciencia que se manifiesta se muestra en su manifestación y sólo en ella. Lo que se manifiesta se enajena en su manifestación. A través de dicha enajenación, la conciencia alcanza lo más extremo de su ser. Pero de esta manera no se marcha ni de sí misma ni de su esencia, ni tampoco el absoluto cae por la enajenación en el vacío de sus debilidades. Antes bien, la enajenación es un aferrarse de la plenitud de la manifestación a partir de la fuerza de la voluntad, bajo cuya forma reina la parusía de lo absoluto. La enajenación de lo absoluto es su repliegue en la marcha de la manifestación de su absolutez. La enajenación es en tan poca medida el extrañamiento dentro de la

abstracción, que es precisamente por medio de ella como la manifestación encuentra su hogar en lo que se manifiesta como tal.

Naturalmente, es una cuestión bien distinta determinar si acaso y en qué medida la subjetidad es un destino particular de la esencia del ser en el que el desocultamiento del ser —y no la verdad de lo ente— se *sustrae* determinando una época propia. Dentro de la subjetidad, todo ente como tal se convierte en 177
objeto. Todo ente es ente a partir de y en la permanencia. Si dentro de la era de la subjetidad, en la que se funda la esencia de la técnica, la naturaleza —en cuanto ser— se enfrenta a la conciencia, entonces esa naturaleza es sólo lo ente como objeto de la moderna objetivación técnica que ataca la consistencia de las cosas y del hombre sin establecer diferencias.

La inversión de la conciencia abre en primer lugar y de entrada expresamente ese entre (*δια*), dentro del que toma la palabra el diálogo entre la conciencia natural y el saber absoluto. En cuanto skepsis, la inversión también abre hacia la absolutez de lo absoluto todo el campo a través del que (*δια*) la conciencia recoge su historia en la verdad completada y la conforma de este modo. La inversión de la conciencia pone luz al doble *δια* del doble *λέγεσθαι*. La inversión conforma en primer lugar y en general el espacio de juego para lo dialéctico del movimiento, bajo cuya forma la experiencia se consuma en tanto que ser de la conciencia.

La inversión de la conciencia es la consumación del ver de la skepsis, que ve en la medida en que ya se ha provisto de la absolutez y, así, por medio de ella, se ve provista de ella. El haber visto (vidi) de la skepsis, es el saber de la absolutez. La inversión de la conciencia es el medio esencial del saber, bajo cuya forma se despliega la presentación del saber que se manifiesta. Así pues, la presentación es la marcha de la propia conciencia en dirección al manifestarse en la manifestación. Es «el camino hacia la ciencia». La presentación es ella misma ciencia en cuanto ese camino hacia la ciencia así concebido. Efectivamente, el camino en el que se mueve es el movimiento en el sentido de la experiencia. El poder que reina en ella, en tanto que ella, es la voluntad de lo absoluto, que se quiere en su parusía. En esta voluntad, el camino tiene su necesidad.

Hegel resume el resultado de la meditación, que se ofrece en el decimocuarto y decimoquinto párrafos versados sobre la esencia de la experiencia, en una frase que separa y aisla del resto del texto, el cual sigue su curso. De este modo, la frase reagrupa todos los párrafos precedentes del texto en un pensa- 178
miento decisivo que dice así:

«Por medio de esta necesidad el camino hacia la ciencia es él mismo ya *ciencia* y, por sus contenidos, es ciencia de la *experiencia de la conciencia.*»

Si juntamos las palabras subrayadas de la frase, obtendremos el título que Hegel colocó en un primer momento al principio de la Fenomenología del Es-

píritu: ciencia de la experiencia de la conciencia. Los párrafos anteriores contienen, literalmente, la interpretación de este título. La experiencia es la manifestación del saber que se manifiesta en cuanto que se manifiesta. La ciencia de la experiencia de la conciencia presenta lo que se manifiesta como eso que se manifiesta. Lo que se manifiesta es el *ὄν*, lo ente en el sentido de la conciencia. La skepsis de la presentación *θεωρεῖ τὸ ὄν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ'αὑτό*, «observa lo que se presenta (en la manifestación) en tanto que eso que se presenta (así) y (observa) de este modo lo que en este (en lo que se manifiesta en su manifestación) ya predomina por sí mismo y desde sí mismo».

La presentación se provee del poder de la voluntad, bajo cuya forma quiere lo absoluto su estado de presencia (parusía). Aristóteles llama a esa contemplación de lo ente como ente, caracterizada por él mismo, *ἐπιστήμη τις*, un modo de nuestro ver y percibir, de estar junto a, concretamente junto a lo que se presenta como tal. La *ἐπιστήμη* es ella misma, en tanto que un modo de estar junto a lo permanentemente presente, una manera de estar presente el hombre junto a lo presente desoculto. Nosotros mismos nos lanzamos al error si traducimos la palabra *ἐπιστήμη* por ciencia y dejamos al buen entender de cada cual el darle a esa palabra el sentido que precisamente ya conocemos en general bajo el título de ciencia. Si, por el contrario, traducimos aquí *ἐπιστήμη* por ciencia, dicha interpretación sólo será correcta en la medida en que entendamos el saber como el haber-visto y pensemos el haber-visto a partir de ese ver que es anterior al aspecto de lo que se presenta, en tanto que eso que se presenta, y dirige su mirada a la propia presencia. A partir del
179 saber así pensado, la *ἐπιστήμη τις* de Aristóteles, conserva, y no por casualidad, la relación esencial con aquello que Hegel llama «la ciencia», cuyo saber sin embargo se ha transformado en virtud de la transformación de la presencia de lo que se presenta. Si sólo entendemos el nombre «ciencia» en este sentido, entonces las ciencias que solemos denominar así, son sólo ciencia en segunda línea. Las ciencias son, en el fondo, filosofía, pero lo son de tal modo que abandonan su propio fundamento y se instalan a su modo en eso que la filosofía les ha abierto. Se trata del dominio de la *τέχνη*.

Aristóteles llama a la ciencia, caracterizada por él como aquella que contempla lo ente en cuanto ente, filosofía primera. Pero ésta no sólo considera lo ente en su entidad, sino que también considera a eso ente, que corresponde puramente a la entidad, como ente supremo. Esto ente, *τὸ θεῖον*, lo divino, también es llamado «el ser» en una curiosa ambigüedad. La filosofía primera es también, como ontología, la teología de lo verdaderamente ente. Sería más exacto llamarla teiología. La ciencia de lo ente como tal es, en sí, onto-teológica.

De acuerdo con esto, Hegel no llama a la presentación del saber que se manifiesta ciencia de la experiencia de la conciencia, sino «ciencia». Sólo es una

parte «de la» ciencia. Por eso, por encima del título «Ciencia de la experiencia de la conciencia» pone expresamente «Primera parte». La ciencia de la experiencia de la conciencia remite en sí a la otra parte de la ciencia. La otra parte no se encuentra, en cuanto a su rango, colocada detrás de la primera, del mismo modo que la teología, dentro de la filosofía primera, no está detrás de la ontología. Pero aquélla tampoco va delante de ésta. Ambas tampoco están en el mismo orden. Ambas son, cada una a su modo, lo mismo. Hablar de una primera y una segunda parte es algo externo, aunque no casual, porque desde Platón y Aristóteles hasta Nietzsche, el fundamento de la unidad de la esencia onto-teológica de la metafísica permanece tan oculto que no se ha preguntado ni una sola vez por él. En lugar de ello, la ontología y la teología vacilan, dependiendo del punto de vista, entre si es una o la otra ciencia la que se puede considerar primera y auténtica dentro de la filosofía primera. Para Hegel, la *180*
ciencia de la experiencia de la conciencia, esto es, la ontología de lo verdaderamente ente en su existencia, remite a la otra parte de la ciencia como a «la auténtica ciencia».

El decimosexto párrafo, con el que se cierra el texto, abre el horizonte hacia este asunto. Sin embargo, sólo se muestra si no perdemos de vista que la experiencia es la entidad de lo ente que se hace presente como conciencia en sus figuras. La presencia de lo que se presenta, la *οὐσία* del *ὄν*, es ya para los pensadores griegos, desde que el *ὄν* se abrió como *φύσις*, el *φαίνεσθαι*: la manifestación que se muestra a sí misma. De acuerdo con esto, la multiplicidad de lo que se presenta (*τὰ ὄντα*) es pensada como eso que en su manifestación simplemente es aceptado y tomado: *τὰ δοκοῦντα*. La *δόξα* acepta y toma inmediatamente eso que se presenta. El *νοεῖν*, por el contrario, es aquel percibir que acepta lo que se presenta como tal y lo interroga en relación con su presencia. Como en su ambigüedad, el *ὄν*, lo que se presenta, puede significar tanto eso mismo que se presenta como el estar presente, el *ὄν* se encuentra en una relación igual de originaria e impuesta por su esencia con el *νοεῖν* y la *δόξα*.

También el ser de aquello que en la certeza es lo sabido tiene el rasgo fundamental de la presencia. Se presenta como manifestación. Pero en la presencia del saber, esto es, del subiectum en el sentido de la res cogitans, la manifestación ya no es el mostrarse de la idea como *εἶδος*, sino de la idea como perceptio. La manifestación es ahora la presencia al modo de la presentación en el ámbito de la representación. La manifestación del saber que se manifiesta es la presencia inmediata de la conciencia. Pero esta presencia está presente al modo de la experiencia. Con ella, lo absoluto, el espíritu, accede a «todo el reino de [su] verdad», el cual se halla desplegado. Pero los momentos de su verdad son las figuras de la conciencia, las cuales, en la marcha de la experiencia,

se han desprendido de todo lo que en cada momento parece ser lo verdadero sólo para la conciencia natural, en la medida en que en su historia éste es sólo
181 para ella en cada momento. Si, por el contrario, la experiencia está consumada, la manifestación de lo que se manifiesta ha alcanzado ese puro aparecer bajo cuya forma lo absoluto se presenta absolutamente junto a sí mismo y es la propia esencia. A partir de este puro aparecer reina el poder, que ejerce en la propia conciencia el movimiento de la experiencia. El poder de lo absoluto que reina en la experiencia «empuja a la conciencia a su verdadera existencia». Existencia significa aquí la presencia al modo del manifestarse. En este punto coincide la pura manifestación de lo absoluto con su esencia.

La parusía es la presencia en la que lo absoluto está junto a nosotros y, al mismo tiempo, como tal, está junto a sí mismo. De acuerdo con esto, también coincide en este punto la presentación de la manifestación con «la auténtica ciencia del espíritu». La ciencia del saber que se manifiesta conduce hacia y cae en la ciencia propiamente dicha. Ésta lleva a la presentación el modo en que lo absoluto se hace presente a sí mismo en su absolutez. La auténtica ciencia es la «ciencia de la lógica». Este nombre ha sido tomado de la tradición. La lógica pasa por ser el saber del concepto. Pero el concepto, forma bajo la que la conciencia es su propio concepto para sí misma, nombra ahora al absoluto concebirse de lo absoluto en la propia y absoluta posesión de sí mismo. La lógica de este concepto es la teiología ontológica de lo absoluto. No presenta, como la ciencia de la experiencia de la conciencia, la parusía de lo absoluto, sino que presenta la absolutez en su parusía hacia sí misma.

En el título «Ciencia de la *experiencia* de la conciencia» la palabra experiencia se encuentra en el centro y está subrayada. Hace de intermediaria entre la conciencia y la ciencia. Lo que dice el título a ese respecto corresponde a la cosa misma. La experiencia es en sí, en tanto que ser de la conciencia, la inversión por medio de la cual la conciencia se presenta en su manifestación. Esto significa que, en la presentación, la experiencia es ciencia. Pero el modo de representar natural comprende el título inmediatamente y sólo en el sentido de que la ciencia tiene como objeto la experiencia, la que a su vez es la experiencia de la conciencia. Sin embargo, el título nombra a la obra, que
182 lleva a cabo la inversión de la experiencia, en la medida en que la presenta. Pero la inversión invierte la conciencia natural. Por eso, el título no se entiende si se lee según la costumbre de la conciencia natural. Ambos genitivos «de la experiencia» y «de la conciencia» no nombran a un genitivo objetivo, sino a uno subjetivo. Es la conciencia y no la ciencia ese sujeto que es al modo de la experiencia. Pero la experiencia es el sujeto de la ciencia. Por otro lado, no se puede discutir que el genitivo objetivo sólo conserva su sentido en la medida en que también vale el genitivo subjetivo. Bien pensado, ninguno de ellos vale más que el otro. Ambos nombran la relación sujeto-objeto del sujeto ab-

soluto en su subjetidad. Es desde la perspectiva de ésta, la cual tiene su esencia en la experiencia, como debemos pensar el título pasándolo por el centro de la palabra mediadora, y ello en cada ocasión, tanto de adelante hacia atrás como de atrás hacia adelante.

Los genitivos nombran, en uno y otro significado, esa relación de la que hace uso la inversión sin pensarlo nunca expresamente: la relación del ser con lo ente como relación de lo ente con el ser. El movimiento dialéctico se aposenta en el lugar que, desde luego, ha sido abierto por la inversión, pero que acaba de ser ocultado *en tanto que* espacio abierto de dicha relación. El diálogo escéptico entre la conciencia natural y la absoluta traspasa con su mirada ese lugar en previsión de la absolutez de lo absoluto. La skepsis dialéctica es la esencia de la filosofía especulativa. Los genitivos que aparecen en el título no son ni sólo subjetivos ni sólo objetivos y aún menos un mero acoplamiento de ambos. Forman parte del genitivo dialéctico-especulativo. Éste sólo se muestra en el título, porque atraviesa y domina por adelantado el lenguaje al que llega la experiencia de la conciencia, en la medida en que consuma su presentación.

El título elegido en primer lugar, «Ciencia de la *experiencia* de la concien- *183*
cia», desaparece en el transcurso de la impresión de la obra. Pero el texto que lo explica permanece. El título es sustituido por otro. Reza: «Ciencia de la Fenomenología del Espíritu». De este modo, el texto que permanece y que no habla para nada de una fenomenología del espíritu, se convierte en la verdadera interpretación del nuevo título. Éste también aparece en el título global bajo el que se edita la obra en 1807: «Sistema de la Ciencia, Primera Parte, La Fenomenología del Espíritu». Cuando vuelve a aparecer la obra, sin ningún cambio, poco después de la muerte de Hegel, a modo de segundo volumen de las Obras Completas (1832), el título ya sólo reza «Fenomenología del Espíritu». Bajo la desaparición imperceptible del artículo «la» se oculta una decisiva transformación en el pensamiento de Hegel y en el modo de darla a conocer. La transformación atañe, desde el punto de vista del contenido, al sistema, que comienza en el tiempo poco después de la publicación de la «Ciencia de la Fenomenología del Espíritu» y presumiblemente nace y se refuerza gracias a las clases en el instituto de Nuremberg. La enseñanza escolar ha impreso después su sello a la actividad docente que volvió a tener lugar después en la Universidad.

El título global, «Sistema de la Ciencia», es en el momento de la primera aparición de la Fenomenología del Espíritu un título polivalente desde el punto de vista dialéctico-especulativo. No significa las ciencias clasificadas en grupos según un orden determinado. Tampoco significa la filosofía pre-

sentada como ciencia en su contexto y estructura. «Sistema de la ciencia» significa que la ciencia es, en sí, la absoluta organización de la absolutez de lo absoluto. La subjetidad del sujeto se presenta de tal modo que, sabiéndose a sí misma, se instala en la completitud de su estructura. Este instalarse es el modo del ser, en el que está la subjetidad. «Sistema» es la aparición conjunta de lo absoluto, que se recoge en su absolutez y por medio de su estructura es permanente en su propia presencia. La ciencia es el sujeto del sistema, no su objeto. Pero es el sujeto de tal manera que la ciencia, que forma parte de la subjetidad, constituye con ella la absolutez de lo absoluto. La ciencia es para
184 Hegel, en la época de la primera publicación de la Fenomenología del Espíritu, el saber onto-teiológico de lo verdaderamente ente en tanto que ente. Despliega su totalidad doblemente en la «Ciencia de la Fenomenología del Espíritu» y en la «Ciencia de la Lógica». La «Ciencia de la Lógica» de Hegel es, en torno a esta época, la absoluta teiología y no la ontología. Ésta se ha desplegado más bien como «Ciencia de la experiencia de la conciencia». La fenomenología es la «ciencia primera», la lógica es la auténtica ciencia dentro de la filosofía primera, en tanto que verdad de lo ente como tal. Esta verdad es la esencia de la metafísica. Pero al igual que antes Kant y después el tardío Schelling, Hegel no es en absoluto dueño del poder de la sistemática didáctica de la metafísica escolar, afianzado desde hace tiempo. Si Nietzsche arremete contra dicha sistemática, es únicamente porque su pensamiento tiene que permanecer dentro del sistema esencial onto-teiológico de la metafísica.

¿Por qué abandona Hegel el título escogido en primer lugar, «Ciencia de la *experiencia* de la conciencia»? No lo sabemos. Pero podemos suponerlo. ¿Se asustó de la palabra destacada por él mismo en el centro del título, «experiencia»? La palabra es ahora el nombre para el ser de lo ente. Para Kant es el nombre que designa el único conocimiento teórico posible de lo ente. ¿Es que parecía demasiado atrevido darle una nueva sonoridad a la resonancia que ya tenía el significado originario de la palabra «experimentar» y que seguramente vibraba todavía en el pensamiento de Hegel, esto es, entender experiencia como ese alcanzar que sale ansioso en pos y dicho alcanzar como el modo de la presencia, del εἶναι, del ser? ¿Parecía demasiado atrevido elevar ese antiguo tono a la categoría de tono fundamental del lenguaje en el que habla la obra, incluso allí donde la palabra experiencia no aparece? Aparece en todos los pasajes decisivos de su marcha, en los pasajes de transición. Cierto que desaparece en la última parte principal, que presenta la manifestación de la conciencia como espíritu. Por otra parte, el prólogo escrito después de concluir la obra habla todavía de «sistema de la experiencia del espíritu».

Aun así, desaparece el título «Ciencia de la *experiencia* de la conciencia».
185 Pero con él también desaparece del título de la obra la palabra «conciencia», por mucho que la conciencia constituya, en cuanto autoconciencia, el ámbito

esencial de la absolutez de lo absoluto, por mucho que la conciencia sea la tierra de la metafísica moderna, tierra que ha tomado ahora posesión de sí misma como «sistema de la ciencia» y se ha medido en su totalidad.

El rótulo «Ciencia de la *experiencia* de la conciencia» desaparece en favor de uno nuevo: «Ciencia de la Fenomenología del Espíritu». El nuevo rótulo se ha construido siguiendo el mismo esquema exacto. Tenemos que pensar también sus genitivos de manera dialéctico-especulativa. En lugar de la palabra «experiencia» tenemos ahora un nombre ya usual en la filosofía escolar: «fenomenología». *La esencia de la experiencia es la esencia de la fenomenología.* *φαίνεσθαι,* el manifestarse del sujeto absoluto, que es llamado «el espíritu», se recoge al modo de diálogo entre la conciencia óntica y la ontológica. La «-logía», en la fenomenología, es la *λέγεσθαι* en el sentido del ambiguo *διαλέγεσθαι* que caracteriza al movimiento bajo cuya forma la experiencia de la conciencia *es* el ser de ésta. La fenomenología es el recogerse del doble diálogo del espíritu con su parusía. Fenomenología es aquí el nombre para la existencia del espíritu. El espíritu es el sujeto de la fenomenología, no su objeto. La palabra no significa aquí ni una disciplina de la filosofía, ni tan siquiera el nombre para un tipo especial de investigación cuya preocupación es describir lo dado. Como, sin embargo, el recogerse de lo absoluto en su parusía exige esencialmente la presentación, la determinación de ser ciencia forma ya parte de la esencia de la fenomenología, pero no en la medida en que es un representar del espíritu, sino en la medida en que es la existencia, la presencia del espíritu. Por eso, bien mirado, el título abreviado, «La Fenomenología del Espíritu» no cae en lo indeterminado. Obliga al pensar al último recogimiento posible. «La Fenomenología del Espíritu» quiere decir la
parusía de lo absoluto en su reinar. Una década después de la aparición de *186*
la Fenomenología del Espíritu, la «fenomenología» decayó dentro del sistema escolar de la Enciclopedia (1817) al nivel de una parte estrechamente limitada de la filosofía del espíritu. El nombre «fenomenología» es nuevamente, como en el siglo XVIII, el nombre para una disciplina que se encuentra a medio camino entre la antropología y la psicología.

Pero ¿qué es la fenomenología del espíritu, si es la experiencia de la conciencia? Es el escepticismo que se consuma. La experiencia es el diálogo entre la conciencia natural y el saber absoluto. La conciencia natural es el espíritu que existe históricamente en su tiempo en cada ocasión. Pero este espíritu no es ninguna ideología. Es, en tanto que subjetidad, realidad efectiva de lo efectivamente real. Los espíritus históricos permanecen, en toda ocasión, internados en sí mismos en su propio recuerdo. Pero el saber absoluto es la presentación de la manifestación del espíritu existente. Lleva a cabo «la organización» de la constitución del ser del reino del espíritu. La marcha del diálogo se recoge en el lugar que sólo crea y alcanza en su marcha, para, atravesándolo, instalarse

en él y, habiéndolo alcanzado, estar presente en él. Esa marcha del diálogo, que sale ansiosa en pos, es el camino de la desesperación, en el que la conciencia pierde en cada caso su todavía-no-verdadero y lo sacrifica a la manifestación de la verdad. En la consumación del diálogo del «escepticismo que se consuma» cae la sentencia: se ha consumado. Cae en el lugar del camino en el que la propia conciencia muere su muerte, a la que es arrastrada por el poder de lo absoluto. Al final de la obra, Hegel llama a la fenomenología del espíritu «el calvario del espíritu absoluto».

La ciencia de la fenomenología del espíritu es la teología de lo absoluto en relación con su parusía en el viernes santo dialéctico-especulativo. Allí muere lo absoluto. Dios ha muerto. Esto quiere decirlo todo menos que no hay ningún dios. Pero la «Ciencia de la Lógica» es la ciencia de eso absoluto que se hace presente junto a sí en el inicio en su saberse como concepto absoluto.
187 Ella es la teología de la absolutez de lo absoluto antes de la creación. Una y otra teología son ontología, son mundanas. Piensan la mundanidad del mundo en la medida en que aquí mundo significa lo ente en su totalidad, un ente que presenta el rasgo fundamental de la subjetidad. Este mundo, así entendido, determina su ente, estando éste presente en la representación que representa a lo absoluto. Con todo, la ciencia del saber absoluto no es teología mundana del mundo por el hecho de que secularice la teología cristiana y eclesiástica, sino porque pertenece a la esencia de la ontología. Ésta es más antigua que cualquier teología cristiana, la cual, a su vez, tiene que ser en primer lugar efectivamente real para que pueda emprenderse en ella algún tipo de proceso de secularización. La teología de lo absoluto es el saber de lo ente como ese ente que, entre los pensadores griegos, hace aparecer su esencia onto-teológica y la sigue sin perseguirla nunca hasta su fundamento. En el lenguaje de la ciencia absoluta se hace evidente que la teología cristiana es metafísica en lo que sabe y en cómo sabe lo sabido por ella.

La frase: la experiencia de la conciencia es el escepticismo que se consuma, y la frase: la fenomenología es el calvario del espíritu absoluto, vinculan el término de la obra con su inicio. Lo que ocurre es que lo esencial de la Fenomenología del Espíritu no es la obra como resultado de un pensador, sino la obra como realidad efectiva de la propia conciencia. Es porque la fenomenología es la experiencia, esto es, la entidad de lo ente, por lo que es el recogimiento del manifestarse en relación con la manifestación y a partir de la aparición de lo absoluto.

El recogerse que se recoge es la esencia no expresa de la voluntad. La voluntad se quiere en la parusía de lo absoluto junto a nosotros. «La Fenomenología» es ella misma el ser, en el que lo absoluto está junto a nosotros en sí y para sí. Este ser quiere en la medida en que la voluntad es su esencia. Queda por pensar en qué medida llega el ser a esta esencia.

El «estar junto a nosotros» forma parte de la absolutez de lo absoluto. Sin
ese «junto a nosotros» lo absoluto sería lo solitario, que no podría manifestar-
se en eso que se manifiesta. No podría surgir en su desocultamiento. Sin este *188*
surgimiento (φύσις) no estaría en vida (ζωή). La experiencia es el movi-
miento del diálogo entre el saber natural y el saber absoluto. Es ambos a par-
tir de la unidad unificadora, forma en la que recoge. Es la naturaleza de la
conciencia natural, que es históricamente en el azar de sus figuras y su mani-
festación. Es el concebirse de estas figuras en la organización de su manifes-
tarse. Por eso, la obra concluye con la frase: «ambas cosas juntas, la historia
concebida, forman la memoria y el calvario del espíritu absoluto, la realidad
efectiva, verdad y certeza de su trono, sin el cual sería la soledad carente de
vida». Lo absoluto precisa en su absolutez del trono como de ese lugar elevado
en el que se puede aposentar sin rebajarse.

La parusía de lo absoluto ocurre como fenomenología. La experiencia es ese ser de acuerdo con el cual lo absoluto quiere estar junto a nosotros. Como la presentación —que según su esencia forma parte de la experiencia—, no tiene otra cosa que presentar fuera de la fenomenología en el sentido de la parusía; por eso, ya al final del primer párrafo con el que comienza la obra, se nombra aquello con lo que termina: la parusía. Es verdad que el hecho de que lo absoluto ya esté y quiera estar junto a nosotros en sí y para sí sólo se dice de pasada en una frase subordinada. Al finalizar la obra, esa subordinada se ha convertido en la única oración principal. El «junto a nosotros» se ha desvelado como el «no sin nosotros».

En el «junto a nosotros», del comienzo de la obra, la esencia del «nosotros» aún está impensada. En el «no sin nosotros», del final de la obra, la esencia del «nosotros» se ha determinado. Somos aquellos que consideran expresa y escépticamente el ser de lo ente y de este modo le muestran verdadera consideración.

El círculo se ha cerrado. Los ecos de la última palabra de la obra resuenan en su inicio. Porque esos dieciséis párrafos del fragmento, que suelen llamarse introducción a la Fenomenología del Espíritu, son ya su verdadero comienzo.

El rótulo «Introducción» no se encuentra en la edición original de 1807.
Sólo en el índice añadido a esta edición algo más tarde se presenta el texto que
sucede al prólogo bajo el título «Introducción», presumiblemente debido a la *189*
dificultad surgida a la hora de tener que establecer un índice. Porque, de
acuerdo con su asunto, el texto en cuestión no es ninguna introducción, mo-
tivo por el que seguramente sólo se redactó un prólogo, mucho más largo, des-
pués de la conclusión de la obra. El fragmento de los dieciséis párrafos no es
una introducción, porque no puede ser tal cosa. No puede ser tal cosa, porque
no existe introducción alguna a la fenomenología. No existe ninguna, porque
no puede haber una introducción a la fenomenología. La fenomenología del

espíritu es la parusía de lo absoluto. La parusía es el ser de lo ente. Para el ser de lo ente no hay introducción alguna desde el punto de vista del hombre, porque la esencia del hombre *es*, en el séquito del ser, el propio séquito. En la medida en que reina el «estar junto a nosotros» de lo absoluto, ya estamos en la parusía. Nunca podremos introducirnos en ella desde cualquier otro lugar. ¿Pero cómo estamos en la parusía de lo absoluto? Estamos en ella según la costumbre de la conciencia natural. A ésta, todas las cosas se le manifiestan como si todo lo que se presenta estuviera próximo. También lo absoluto se le manifiesta habitualmente como algo que está junto al resto. También lo que se encuentra por encima de eso ente habitualmente representado, está para la conciencia natural por encima y frente a ella. Se trata de ese 'junto a' que se encuentra en la dirección ascendente y junto al que estamos nosotros mismos. Siguiendo el rasgo de su representar, la conciencia natural se atiene a lo ente y no se vuelve hacia el ser, por mucho que éste la atraiga de antemano e incluso debido a ese rasgo hacia el ser de lo ente. Sin embargo, si se la conmina a fijarse en el ser, la conciencia natural asegura que el ser es algo abstracto. La conciencia da por abstracto aquello por lo que es atraída hacia su propia esencia. A la conciencia natural no le cabe mayor perversión de su esencia que esta opinión.

En comparación con esta perversión, palidecen otras perversiones entre las que se mueve la conciencia natural intentando eliminar una perversión por medio de la organización de otra sin pararse a pensar en la verdadera perversión. Por eso, lo que verdaderamente se sigue necesitando es que la conciencia
190 salga de este no volverse hacia el ser de lo ente y se vuelva hacia la manifestación de lo que se manifiesta. La conciencia natural no puede introducirse en donde ya está. Pero en su inversión tampoco debe abandonar su estancia en medio de lo ente. Debe hacerse expresamente cargo de ella en su verdad.

Literalmente, podemos tomar los dieciséis párrafos como explicación del título que luego se fue abandonando. Pero pensados desde el propio asunto, no se trata del título de un libro, sino de la propia obra. Ni siquiera se trata de la obra, sino de aquello de lo que ella es la presentación: se trata de la experiencia, de la fenomenología como eso presente en la parusía de lo absoluto. Pero, una vez más, no se trata de que tomemos nota de ello, sino de que nosotros mismos seamos en la experiencia que *es* nuestro propio ser, y ello en el antiguo sentido tradicional del ser: estar presente... junto a lo que se presenta.

El fragmento de los dieciséis párrafos es la manera que tiene la conciencia natural de remitir a la apropiación de su estancia. Esto ocurre por medio de la inversión de la conciencia, gracias a la que la conciencia llega a la experiencia y que es la forma bajo la que ocurre verdaderamente la parusía de lo absoluto. La conciencia natural sólo puede ser rescatada fuera de su habitual modo de representar y ser dirigida a la experiencia, si este remitir conecta permanente-

mente con las representaciones que la conciencia natural, de inmediato y a su manera, se hace de aquello que le acontece con la exigencia del conocer absoluto. Este partir de la opinión del modo de representar natural define el estilo de los párrafos del texto así como su interconexión.

El fragmento con el que comienza el auténtico cuerpo de la obra es el inicio de la skepsis, que atraviesa al escepticismo que se autoconsuma. Comenzar la skepsis significa llevar a cabo el haber-visto en la absolutez de lo absoluto y mantenerla. El fragmento es la ocasión inesquivable de conminar a la conciencia natural a liberar dentro de ella a ese saber en el que ya se encuentra, en la medida en que es para ella misma su propio concepto. Sólo cuando ya hemos ejecutado la inversión de la conciencia, en la que se vuelve hacia nosotros 191
la manifestación del espíritu, se hace presente «para nosotros» eso que se manifiesta en tanto que se manifiesta. «Para nosotros» no quiere decir precisamente «relativo a nosotros» y a nuestro modo habitual de representar. «Para nosotros» quiere decir «en sí», esto es, manifestándose a partir de la absolutez de lo absoluto en el puro lugar de su manifestación.

Sólo cuando nos vemos obligados por el fragmento a esa inversión, como auténtico inicio de la presentación, puede comenzar la presentación de la experiencia de la conciencia. Comienza absolutamente con la absolutez de lo absoluto. Comienza con la más extrema violencia de la voluntad de la parusía. Comienza con la más extrema enajenación de lo absoluto en su manifestación. A fin de poder avanzar una mirada hacia esta manifestación, tenemos que aceptar lo que se manifiesta tal como se manifiesta y mantener lejos de ello nuestras opiniones y pensamientos acerca suya. Pero este dejar que ocurra y dejar marcharse es en realidad un hacer que extrae toda su seguridad y resistencia de la mera aportación de la inversión. Nuestra aportación consiste en salir escépticamente, o lo que es lo mismo, con los ojos bien abiertos, al encuentro de la manifestación de la conciencia que se manifiesta, que ya ha venido a nosotros en la parusía, con el fin de estar en la marcha bajo cuya forma la experiencia es la fenomenología de lo absoluto.

La presentación comienza dejando que se manifieste absolutamente la «certeza sensible»:

«El saber que, en primer lugar o inmediatamente, es nuestro objeto, no puede ser otro que aquel que es él mismo saber inmediato, *saber de lo inmediato* o *de lo ente.* Asimismo, nos debemos comportar de modo *inmediato o receptivo,* esto es, no alterar nada de lo que vemos en él tal como se nos ofrece y apartar el concebir del aprehender.»

Cuando se ha consumado la presentación de la manifestación de la certeza sensible de aquello que ella toma por lo ente y lo verdadero, ha surgido su ser

en tanto que nuevo objeto, la verdad de la certeza, certeza que es la autoconciencia que se sabe a sí misma. La presentación de la manifestación de la «verdad de la certeza de sí» comienza con estas frases:

192 «En los anteriores modos de la certeza, lo verdadero es para la conciencia algo distinto a ella misma. Pero el concepto de esto verdadero desaparece en la experiencia de él; al igual que el objeto era inmediatamente *en sí* mismo lo ente de la certeza sensible, la cosa concreta de la percepción, la fuerza del entendimiento, del mismo modo más bien demuestra no ser de verdad, sino que ese *En-sí* surge como un modo en el que puede ser sólo para otro; el concepto del objeto se anula en el objeto efectivamente real o la primera representación inmediata se anula en la experiencia y la certeza se pierde en la verdad.»

LA FRASE DE NIETZSCHE «DIOS HA MUERTO»

La siguiente explicación intenta orientar hacia ese lugar desde el que tal vez 193
podrá plantearse un día la pregunta por la esencia del nihilismo. La explicación tiene su raíz en un pensamiento que comienza a ganar claridad por primera vez en lo tocante a la posición fundamental de Nietzsche dentro de la historia de la metafísica occidental. La indicación ilumina un estadio de la metafísica occidental que, presumiblemente, es su estadio final, porque en la medida en que con Nietzsche la metafísica se ha privado hasta cierto punto a sí misma de su propia posibilidad esencial, ya no se divisan otras posibilidades para ella. Tras la inversión efectuada por Nietzsche, a la metafísica sólo le queda pervertirse y desnaturalizarse. Lo suprasensible se convierte en un producto de lo sensible carente de toda consistencia. Pero, al rebajar de este modo a su opuesto, lo sensible niega su propia esencia. La destitución de lo suprasensible también elimina a lo meramente sensible y, con ello, a la diferencia entre ambos. La destitución de lo suprasensible termina en un «ni esto... ni aquello» en relación con la distinción entre lo sensible (*αἰσθητόν*) y lo no-sensible (*νοητόν*). La destitución aboca en lo sin-sentido. Pero aún así, sigue siendo el presupuesto impensado e inevitable de los ciegos intentos por escapar a lo carente de sentido por medio de una mera aportación de sentido.

En lo que sigue, la metafísica siempre será pensada como la verdad de lo ente en cuanto tal en su totalidad, no como la doctrina de un pensador. El pensador tiene siempre su posición filosófica fundamental en la metafísica. Por eso, la metafísica puede recibir el nombre de un pensador. Pero esto no quiere decir en absoluto, según la esencia de la metafísica aquí pensada, que la correspondiente metafísica sea el resultado y la propiedad de un pensador en su calidad de personalidad inscrita en el marco público del quehacer cultural. En

cada fase de la metafísica se va haciendo visible un fragmento de camino que el destino del ser va ganando sobre lo ente en bruscas épocas de la verdad.
194 El propio Nietzsche interpreta metafísicamente la marcha de la historia occidental, concretamente como surgimiento y despliegue del nihilismo. Volver a pensar la metafísica de Nietzsche se convierte en una meditación sobre la situación y el lugar del hombre actual, cuyo destino, en lo tocante a la verdad, ha sido escasamente entendido todavía. Toda meditación de este tipo, cuando pretende ser algo más que una vacía y repetitiva crónica, pasa por encima de aquello que concierne a la meditación. Pero no se trata de un mero situarse por encima o más allá, ni tampoco de una simple superación. Que meditemos sobre la metafísica de Nietzsche no significa que ahora también y muy especialmente tengamos en cuenta su metafísica, además de su ética, su teoría del conocimiento y su estética, sino que intentamos tomarnos en serio a Nietzsche en cuanto pensador. Pues bien, para Nietzsche, pensar también significa representar lo ente en cuanto ente. Todo pensar metafísico es, por lo tanto, onto-logía o nada de nada.

La meditación que intentamos hacer aquí precisa de un sencillo paso previo, casi imperceptible, del pensar. Al pensar preparatorio le interesa iluminar el terreno de juego dentro del que el propio ser podría volver a inscribir al hombre en una relación originaria en lo tocante a su esencia. La preparación es la esencia de tal pensar.

Este pensamiento esencial —que, por lo tanto, siempre y desde cualquier punto de vista es preparatorio—, se dirige hacia lo imperceptible. Aquí, cualquier colaboración pensante, por muy torpe y vacilante que sea, constituye una ayuda esencial. La colaboración pensante se convierte en una invisible semilla, nunca acreditada por su validez o utilidad, que tal vez nunca vea tallo o fruto ni conozca la cosecha. Sirve para sembrar o incluso para preparar el sembrado.

A la siembra le precede el arado. Se trata de desbrozar un campo que debido al predominio inevitable de la tierra de la metafísica tuvo que permanecer desconocido. Se trata de comenzar por intuir dicho campo, de encontrarlo y finalmente cultivarlo. Se trata de emprender la primera marcha hacia ese campo. Existen muchos caminos de labor todavía ignorados. Pero a cada
195 pensador le está asignado un solo camino, el suyo, tras cuyas huellas deberá caminar, en uno y otro sentido, una y otra vez, hasta poder mantenerlo como suyo, aunque nunca le llegue a pertenecer, y poder decir lo experimentado y captado en dicho camino.

Tal vez el título «Ser y Tiempo» sea una señal indicadora que lleva a uno de estos caminos. De acuerdo con la implicación esencial de la metafísica con las ciencias —exigida y perseguida una y otra vez por la propia metafísica— y teniendo en cuenta que dichas ciencias forman parte de la propia descenden-

cia de la metafísica, el pensar preparatorio también tendrá que moverse durante un tiempo en el círculo de las ciencias, porque éstas siguen pretendiendo ser, bajo diversas figuras, la forma fundamental del saber y lo susceptible de ser sabido, ya sea con conocimiento de causa, ya sea por el modo en que se hacen valer y actúan. Cuanto más claramente se aproximen las ciencias hacia la esencia técnica que las predetermina y señala, tanto más decisivamente se explica la pregunta por esa posibilidad del saber a la que aspira la técnica, así como por su naturaleza, sus límites y sus derechos.

Del pensar preparatorio y de su consumación forma parte una educación del pensar en el corazón de las ciencias. Encontrar la forma adecuada para que dicha educación del pensar no se confunda ni con la investigación ni con la erudición, es sumamente difícil. Esta pretensión siempre está en peligro, sobre todo cuando el pensar tiene que empezar por encontrar siempre y al mismo tiempo su propia estancia. Pensar en medio de las ciencias significa: pasar junto a ellas sin despreciarlas.

No sabemos qué posibilidades le reserva el destino de la historia occidental a nuestro pueblo y a Occidente. La configuración y disposición externas de estas posibilidades no son tampoco lo más necesario en un primer momento. Lo importante es sólo que aprendan a pensar juntos los que quieren aprender y, al mismo tiempo, que enseñando juntos a su manera, permanezcan en el camino y estén allí en el momento adecuado.

La siguiente explicación se mantiene, por su intención y su alcance, dentro del ámbito de la experiencia a partir de la que fue pensada «Ser y Tiempo». El pensar se ve interpelado incesantemente por ese acontecimiento que quiere que en la historia del pensamiento occidental lo ente haya sido pensado desde el 196
principio en relación con el ser, pero que la verdad del ser permanezca impensada y que, en cuanto posible experiencia, no sólo le sea negada al pensar, sino que el propio pensamiento occidental, concretamente bajo la figura de la metafísica, nos oculte el acontecimiento de esa negativa aunque sea sin saberlo.

Por eso, el pensar preparatorio se mantiene necesariamente dentro del ámbito de la meditación histórica. Para ese pensar, la historia no es la sucesión de épocas, sino una única proximidad de lo mismo, que atañe al pensar en imprevisibles modos de destino y con diferentes grados de inmediatez.

Ahora se trata de meditar sobre la metafísica de Nietzsche. Su pensamiento se ve bajo el signo del nihilismo. Éste es el nombre para un movimiento histórico reconocido por Nietzsche que ya dominó en los siglos precedentes y también determina nuestro siglo. Su interpretación es resumida por Nietzsche en la breve frase: «Dios ha muerto».

Se podría suponer que la expresión «Dios ha muerto» enuncia una opinión del ateo Nietzsche y por lo tanto no pasa de ser una toma de postura personal

y en consecuencia parcial y fácilmente refutable apelando a la observación de que hoy muchas personas siguen visitando las iglesias y sobrellevan las pruebas de la vida desde una confianza cristiana en Dios. Pero la cuestión es si la citada frase de Nietzsche es sólo la opinión exaltada de un pensador —del que siempre se puede objetar correctamente que al final se volvió loco— o si con ella Nietzsche no expresa más bien la idea que dentro de la historia de Occidente, determinada metafísicamente, se ha venido pronunciando siempre de forma no expresa. Antes de apresurarnos a tomar una postura, debemos intentar pensar la frase «Dios ha muerto» tal como está entendida. Por eso haremos bien en evitar toda cuanta opinión precipitada acude de inmediato a la mente al oír algo tan terrible.

Las siguientes reflexiones intentan explicar la frase de Nietzsche desde ciertos puntos de vista esenciales. Insistamos una vez más: la frase de Nietzsche
197 nombra el destino de dos milenios de historia occidental. Faltos de preparación como estamos todos, no debemos creer que podemos cambiar dicho destino por medio de una conferencia sobre la fórmula de Nietzsche, ni tan siquiera que lleguemos a conocerlo suficientemente. Pero, de todos modos, ahora será necesario que nos dejemos aleccionar por la meditación y que en el camino de ese aleccionamiento aprendamos a meditar.

Naturalmente, una explicación no debe limitarse a extraer el asunto del texto, sino que también debe aportar algo suyo al asunto, aunque sea de manera imperceptible y sin forzar las cosas. Es precisamente esta aportación lo que el profano siempre siente como una interpretación exterior cuando la mide por el rasero de lo que él considera el contenido del texto y que, con el derecho que se autoatribuye, critica tachándola de arbitraria. Sin embargo, una adecuada explicación nunca comprende mejor el texto de lo que lo entendió su autor, sino simplemente de otro modo. Lo que pasa es que ese otro modo debe ser de tal naturaleza que acabe tocando lo mismo que piensa el texto explicado.

Nietzsche enunció por vez primera la fórmula «Dios ha muerto» en el tercer libro del escrito aparecido en 1882 titulado «La gaya ciencia». Con este escrito comienza el camino de Nietzsche en dirección a la construcción de su postura metafísica fundamental. Entre este escrito y los inútiles esfuerzos en torno a la configuración de la obra principal que había planeado aparece publicado «Así habló Zarathustra». La obra principal planeada nunca fue concluida. De manera provisional debía llevar el título «La voluntad de poder» y como subtítulo «Intento de una transvaloración de todos los valores».

El chocante pensamiento de la muerte de un dios, del morir de los dioses, ya le era familiar al joven Nietzsche. En un apunte de la época de elaboración de su primer escrito, «El origen de la tragedia», Nietzsche escribe (1870): «Creo en las palabras de los primitivos germanos: todos los dioses tienen que

morir». El joven Hegel dice así al final del tratado «Fe y saber» (1802): el «sentimiento sobre el que reposa la religión de la nueva época es el de que Dios mismo ha muerto». La frase de Hegel piensa algo distinto a la de Nietzsche, pero de todos modos existe entre ambas una conexión esencial escondida en la esencia de toda metafísica. La frase que Pascal toma prestada de Plutarco: «Le *198*
gran Pan est mort» (Pensées, 695), también entra en el mismo ámbito, aunque sea por motivos opuestos.

Escuchemos en primer lugar cuáles son las palabras exactas del texto completo, el número 125, de la obra «La gaya ciencia». El texto se titula «El loco» y reza así:

> *El loco.*—¿No habéis oído hablar de ese loco que encendió un farol en pleno día y corrió al mercado gritando sin cesar: «¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!». Como precisamente estaban allí reunidos muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron enormes risotadas. ¿Es que se te ha perdido?, decía uno. ¿Se ha perdido como un niño pequeño?, decía otro. ¿O se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se habrá embarcado? ¿Habrá emigrado? —así gritaban y reían todos alborotadamente. El loco saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. «¿Que a dónde se ha ido Dios? —exclamó—, os lo voy a decir. *Lo hemos matado:* ¡vosotros y yo! Todos somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos, cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia adelante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene siempre noche y más noche? ¿No tenemos que encender faroles a mediodía? ¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No nos llega todavía ningún olor de la putrefacción divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podremos consolarnos, asesinos entre los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que poseía hasta ahora el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará esa sangre? ¿Con qué agua podremos purificarnos? ¿Qué ritos expiatorios,
> qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este acto de- *199*
> masiado grande para nosotros? ¿No tendremos que volvernos nosotros mismos dioses para parecer dignos de ellos? Nunca hubo un acto más grande y quien nazca después de nosotros formará parte, por mor de ese acto, de una historia más elevada que todas las historias que hubo nunca hasta ahora.» Aquí, el loco se calló y volvió a mirar a su auditorio: también ellos callaban y lo miraban perplejos. Finalmente, arrojó su farol al suelo, de tal modo que se rompió en pedazos y se apagó. «Vengo demasiado pronto —dijo entonces—, todavía no ha llegado mi tiempo. Este enorme suceso todavía está en camino y no ha llegado hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de los astros necesita tiempo, los actos necesitan tiempo, incluso después de realizados, a fin de ser vistos y oídos. Este acto

está todavía más lejos de ellos que las más lejanas estrellas *y, sin embargo, son ellos los que lo han cometido.*» Todavía se cuenta que el loco entró aquel mismo día en varias iglesias y entonó en ellas su *Requiem aeternam deo.* Una vez conducido al exterior e interpelado contestó siempre esta única frase: «¿Pues, qué son ahora ya estas iglesias, más que las tumbas y panteones de Dios?»

Cuatro años más tarde (1886), Nietzsche le añadió un quinto libro a los cuatro de que se componía «La gaya ciencia», titulándolo «Nosotros, los que no tenemos temor». El primer texto de dicho libro (aforismo 343) está titulado: «*Lo que pasa con nuestra alegre serenidad*». El pasaje comienza así: «El suceso más importante de los últimos tiempos, que 'Dios ha muerto', que la fe en el dios cristiano ha perdido toda credibilidad, comienza a arrojar sus primeras sombras sobre Europa.»

Esta frase nos revela que la fórmula de Nietzsche acerca de la muerte de Dios se refiere al dios cristiano. Pero tampoco cabe la menor duda —y es algo que se debe pensar de antemano— de que los nombres Dios y dios cristiano se usan en el pensamiento de Nietzsche para designar al mundo suprasensible en general. Dios es el nombre para el ámbito de las ideas y los ideales. Este
200 ámbito de lo suprasensible pasa por ser, desde Platón, o mejor dicho, desde la interpretación de la filosofía platónica llevada a cabo por el helenismo y el cristianismo, el único mundo verdadero y efectivamente real. Por el contrario, el mundo sensible es sólo el mundo del más acá, un mundo cambiante y por lo tanto meramente aparente, irreal. El mundo del más acá es el valle de lágrimas en oposición a la montaña de la eterna beatitud del más allá. Si, como ocurre todavía en Kant, llamamos al mundo sensible 'mundo físico' en sentido amplio, entonces el mundo suprasensible es el mundo metafísico.

La frase «Dios ha muerto» significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida. La metafísica, esto es, para Nietzsche, la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado al final. Nietzsche comprende su propia filosofía como una reacción contra la metafísica, lo que para él quiere decir, contra el platonismo.

Sin embargo, como mera reacción, permanece necesariamente implicada en la esencia de aquello contra lo que lucha, como le sucede a todos los movimientos contra algo. El movimiento de reacción de Nietzsche contra la metafísica es, como mero desbancamiento de ésta, una implicación sin salida dentro de la metafísica, de tal modo que ésta se disocia de su esencia y, en tanto que metafísica, no consigue pensar nunca su propia esencia. Y así, para la metafísica y por causa de ella, permanece oculto eso que ocurre precisamente dentro de ella y en tanto que ella misma.

Si Dios, como fundamento suprasensible y meta de todo lo efectivamente real, ha muerto, si el mundo suprasensible de las ideas ha perdido toda fuerza

vinculante y sobre todo toda fuerza capaz de despertar y de construir, entonces ya no queda nada a lo que el hombre pueda atenerse y por lo que pueda guiarse. Por eso se encuentra en el fragmento citado la pregunta: «¿No erramos a través de una nada infinita?». La fórmula «Dios ha muerto» comprende la constatación de que esa nada se extiende. Nada significa aquí ausencia de mundo suprasensible y vinculante. El nihilismo, «el más inquietante de todos los huéspedes», se encuentra ante la puerta.

El intento de explicar la frase de Nietzsche «Dios ha muerto» debe ponerse al mismo nivel que la tarea de interpretar qué quiere decir Nietzsche con nihilismo, con el fin de mostrar su propia postura respecto a éste. Como, sin *201*
embargo, ese nombre se usa a menudo a modo de lema y término provocador, y también muy a menudo como palabra peyorativa y condenatoria, es necesario saber lo que significa. No basta con reclamarse como poseedor de la fe cristiana o alguna convicción metafísica para estar ya fuera del nihilismo. Del mismo modo, tampoco todo el que se preocupa por la nada y su esencia es un nihilista.

Parece que gusta usar ese nombre en un tono como si el mero adjetivo nihilista ya bastase, sin añadirle ningún pensamiento a la palabra, para suministrar la prueba de que una meditación sobre la nada precipita ya en la nada y comporta la instauración de la dictadura de la nada.

En general, habrá que preguntar si el nombre nihilismo, pensado estrictamente en el sentido de la filosofía de Nietzsche, sólo tiene un significado nihilista, es decir, negativo, un significado que empuja hacia una nada anuladora. Así pues, visto el uso confuso y arbitrario de la palabra nihilismo, será necesario —antes de una explicación concreta sobre lo que el propio Nietzsche dice acerca del nihilismo— ganar el correcto punto de vista desde el que podemos permitirnos preguntar por el nihilismo.

El nihilismo es un movimiento histórico, no cualquier opinión o doctrina sostenida por cualquier persona. El nihilismo mueve la historia a la manera de un proceso fundamental, apenas conocido, del destino de los pueblos occidentales. Por lo tanto, el nihilismo no es una manifestación histórica entre otras, no es sólo una corriente espiritual que junto a otras, junto al cristianismo, el humanismo y la ilustración, también aparezca dentro de la historia occidental.

Antes bien, el nihilismo, pensado en su esencia, es el movimiento fundamental de la historia de Occidente. Muestra tal profundidad, que su despliegue sólo puede tener como consecuencia catástrofes mundiales. El nihilismo es el movimiento histórico mundial que conduce a los pueblos de la tierra al ámbito de poder de la Edad Moderna. Por eso, no es sólo una manifestación de la *202*
edad actual, ni siquiera un producto del siglo XIX, a pesar de que fue entonces cuando se despertó la agudeza visual para captarlo y su nombre se tornó ha-

bitual. El nihilismo no es tampoco el producto de naciones aisladas cuyos pensadores y escritores hablen expresamente de él. Aquellos que se creen libres de él, son tal vez los que más a fondo lo desarrollan. Del carácter inquietante de este inquietante huésped forma parte el hecho de no poder nombrar su propio origen.

El nihilismo tampoco inaugura su predominio en los lugares en que se niega al dios cristiano, se combate el cristianismo o por lo menos, con actitud librepensadora, se predica un ateísmo vulgar. Mientras sigamos limitándonos a ver solamente los diversos tipos de incredulidad que reniegan del cristianismo, bajo sus variadas manifestaciones, nuestra mirada quedará presa de la fachada externa y más precaria del nihilismo. El discurso del loco dice precisamente que la frase «Dios ha muerto» no tiene nada en común con las opiniones confusas y superficiales de los que «no creen en Dios». Aquellos que son no creyentes de este modo, no están todavía en absoluto afectados por el nihilismo como destino de su propia historia.

Mientras entendamos la frase «Dios ha muerto» solamente como fórmula de la falta de fe, la estaremos interpretando teológico-apologéticamente y renunciando a lo que le interesa a Nietzsche, concretamente la meditación que reflexiona sobre lo que ha ocurrido ya con la verdad del mundo suprasensible y su relación con la esencia del hombre.

El nihilismo, en el sentido de Nietzsche, no tapa por lo tanto en absoluto ese estado representado de manera puramente negativa que supone que ya no se puede creer en el dios cristiano de la revelación bíblica, y hay que saber que Nietzsche no entiende por cristianismo la vida cristiana que tuvo lugar una vez durante un breve espacio de tiempo antes de la redacción de los Evangelios y de la propaganda misionera de Pablo. El cristianismo es, para Nietzsche, la manifestación histórica, profana y política de la Iglesia y su ansia de poder
203 dentro de la configuración de la humanidad occidental y su cultura moderna. El cristianismo en este sentido y la fe cristiana del Nuevo Testamento, no son lo mismo. También una vida no cristiana puede afirmar el cristianismo y usarlo como factor de poder, en la misma medida en que una vida cristiana no necesita obligatoriamente del cristianismo. Por eso, un debate con el cristianismo no es en absoluto ni a toda costa un ataque contra lo cristiano, así como una crítica de la teología no es por eso una crítica de la fe, cuya interpretación debe ser tarea de la teología. Mientras pasemos por alto estas distinciones esenciales nos moveremos en las bajas simas de las luchas entre diversas visiones del mundo.

En la frase «Dios ha muerto», la palabra Dios, pensada esencialmente, representa el mundo suprasensible de los ideales, que contienen la meta de esta vida existente por encima de la vida terrestre y así la determinan desde arriba y en cierto modo desde fuera. Pero si ahora la verdadera fe en Dios, de-

terminada por la Iglesia, se va moviendo hacia adelante, si, sobre todo, la doctrina de la fe, la teología, en su papel como explicación normativa de lo ente en su totalidad, se ve limitada y apartada, no por eso se rompe la estructura fundamental por la que una meta situada en lo suprasensible domina la vida terrestre y sensible.

En el lugar de la desaparecida autoridad de Dios y de la doctrina de la Iglesia, aparece la autoridad de la conciencia, asoma la autoridad de la razón. Contra ésta se alza el instinto social. La huida del mundo hacia lo suprasensible es sustituida por el progreso histórico. La meta de una eterna felicidad en el más allá se transforma en la de la dicha terrestre de la mayoría. El cuidado del culto de la religión se disuelve en favor del entusiasmo por la creación de una cultura o por la extensión de la civilización. Lo creador, antes lo propio del dios bíblico, se convierte en distintivo del quehacer humano. Este crear se acaba mutando en negocio.

Lo que se quiere poner de esta manera en el lugar del mundo suprasensible son variantes de la interpretación del mundo cristiano-eclesiástica y teológica, *204*
que había tomado prestado su esquema del ordo, el orden jerárquico de lo ente, del mundo helenístico-judaico, cuya estructura fundamental había sido establecida por Platón al principio de la metafísica occidental.

El ámbito para la esencia y el acontecimiento del nihilismo es la propia metafísica, siempre que supongamos que bajo este nombre no entendemos una doctrina o incluso una disciplina especial de la filosofía, sino la estructura fundamental de lo ente en su totalidad, en la medida en que éste se encuentra dividido entre un mundo sensible y un mundo suprasensible y en que el primero está soportado y determinado por el segundo. La metafísica es el espacio histórico en el que se convierte en destino el hecho de que el mundo suprasensible, las ideas, Dios, la ley moral, la autoridad de la razón, el progreso, la felicidad de la mayoría, la cultura y la civilización, pierdan su fuerza constructiva y se anulen. Llamamos a esta caída esencial de lo suprasensible su descomposición. La falta de fe en el sentido de la caída del dogma cristiano, no es por lo tanto nunca la esencia y el fundamento del nihilismo, sino siempre una consecuencia del mismo; efectivamente, podría ocurrir que el propio cristianismo fuese una consecuencia y variante del nihilismo.

Partiendo de esta base podemos reconocer ya el último extravío al que nos vemos expuestos a la hora de captar o pretender combatir el nihilismo. Como no se entiende el nihilismo como un movimiento histórico que existe desde hace mucho tiempo y cuyo fundamento esencial reposa en la propia metafísica, se cae en la perniciosa tentación de considerar determinadas manifestaciones que ya son y sólo son consecuencias del nihilismo como si fueran éste mismo o en la de presentar las consecuencias y efectos como las causas del nihilismo. En la acomodación irreflexiva a este modo de representación se ha

adquirido desde hace décadas la costumbre de presentar el dominio de la técnica o la rebelión de las masas como las causas de la situación histórica del siglo y de analizar la situación espiritual de la época desde este punto de vista.
205 Pero cualquier análisis del hombre y de su posición dentro de lo ente, por aguda e inteligente que sea, sigue careciendo siempre de reflexión y lo único que provoca es la apariencia de una meditación, mientras se abstenga de pensar en el lugar donde reside la esencia del hombre y de experimentarlo en la verdad del ser.

Mientras sigamos confundiendo el nihilismo con lo que sólo son sus manifestaciones, la postura respecto al mismo será siempre superficial. Tampoco se irá más lejos por el hecho de armarse de un cierto apasionamiento en su rechazo basado en el descontento con la situación del mundo, en una desesperación no del todo confesada, en el desánimo moral o en la superioridad autosuficiente del creyente.

Frente a esto debemos comenzar por meditar. Por eso le preguntamos ahora al propio Nietzsche qué entiende por nihilismo y dejamos por ahora abierta la cuestión de si, con su comprensión, Nietzsche ya acierta y puede acertar con la esencia del nihilismo.

En una anotación del año 1887 Nietzsche plantea la pregunta (Voluntad de Poder, afor. 2): «¿Qué significa nihilismo?». Y contesta: «*Que los valores supremos han perdido su valor*».

Esta respuesta está subrayada y acompañada de la siguiente explicación: «Falta la meta, falta la respuesta al 'porqué'».

De acuerdo con esta anotación, Nietzsche concibe el nihilismo como un proceso histórico. Interpreta tal suceso como la desvalorización de los valores hasta entonces supremos. Dios, el mundo suprasensible como mundo verdaderamente ente que todo lo determina, los ideales e ideas, las metas y principios que determinan y soportan todo lo ente y, sobre todo, la vida humana, todas estas cosas son las que se representan aquí como valores supremos. Según la opinión que todavía sigue siendo usual, por valores supremos se entiende lo verdadero, lo bueno y lo bello: lo verdadero, esto es, lo verdaderamente ente; lo bueno, esto es, lo que siempre importa en todas partes; lo bello, esto es, el orden y la unidad de lo ente en su totalidad. Pero los valores supremos ya se desvalorizan por el hecho de que va penetrando la idea de que el mundo ideal no puede llegar a realizarse nunca dentro del mundo real. El ca-
206 rácter vinculante de los valores supremos empieza a vacilar. Surge la pregunta: ¿para qué esos valores supremos si no son capaces de garantizar los caminos y medios para una realización efectiva de las metas planteadas en ellos?

Ahora bien, si quisiéramos entender al pie de la letra la definición de Nietzsche según la cual la esencia del nihilismo es la pérdida de valor de los valores supremos, obtendríamos una concepción de la esencia del nihilismo

que entretanto se ha vuelto usual, en gran medida gracias al apoyo del propio título nihilismo y que supone que la desvalorización de los valores supremos significa, evidentemente, la decadencia. Lo que ocurre es que, para Nietzsche, el nihilismo no es en absoluto únicamente una manifestación de decadencia, sino que como proceso fundamental de la historia occidental es, al mismo tiempo y sobre todo, la legalidad de esta historia. Por eso, en sus consideraciones sobre el nihilismo, a Nietzsche no le interesa tanto describir históricamente la marcha del proceso de desvalorización de los valores supremos, para acabar midiendo la decadencia de Occidente, como pensar el nihilismo en tanto que «lógica interna» de la historia occidental.

Procediendo así, Nietzsche reconoce que a pesar de la desvalorización de los valores hasta ahora supremos para el mundo, dicho mundo sin embargo sigue ahí y que ese mundo en principio privado de valores tiende inevitablemente a una nueva instauración de valores. Después de la caída de los valores hasta ahora supremos, la nueva instauración de valores se transforma, en relación con los valores anteriores, en una «transvaloración de todos los valores». El no frente a los valores precedentes nace del sí a la nueva instauración de valores. Como en ese sí, según la opinión de Nietzsche, no se encierra ningún modo de mediación y ninguna adecuación respecto a los valores anteriores, el no incondicionado entra dentro de ese nuevo sí a la nueva instauración de valores. A fin de asegurar la incondicionalidad del nuevo sí frente a la recaída en los valores anteriores, esto es, a fin de fundamentar la nueva instauración de valores como movimiento de reacción, Nietzsche designa también a la nueva instauración de valores como nihilismo, concretamente como ese nihilismo por el que la desvalorización se consuma en una nueva instauración de valores, la única capaz de ser normativa. Nietzsche llama a esta fase normativa del nihi- 207
lismo el nihilismo «consumado», esto es, clásico. Nietzsche entiende por nihilismo la desvalorización de los valores hasta ahora supremos. Pero al mismo tiempo afirma el nihilismo en el sentido de «transvaloración de todos los valores anteriores». Por eso, el nombre nihilismo conserva una polivalencia de significado y, desde un punto de vista extremo, es en todo caso ambiguo, desde el momento en que designa por un lado a la mera desvalorización de los valores hasta ahora supremos, pero al mismo tiempo se refiere al movimiento incondicionado de reacción contra la desvalorización. En este sentido es también ambiguo eso que Nietzsche presenta como forma previa del nihilismo: el pesimismo. Según Schopenhauer, el pesimismo es la creencia por la que en el peor de estos mundos la vida no merece la pena de ser vivida ni afirmada. Según esta doctrina, hay que negar la vida y esto quiere decir también lo ente como tal en su totalidad. Este pesimismo es, según Nietzsche, el «pesimismo de la debilidad». No ve en todas partes más que el lado oscuro, encuentra para todo un motivo de fracaso y pretende saber que todo acabará en el sentido de

una catástrofe total. Por el contrario, el pesimismo de la fuerza, en cuanto fuerza, no se hace ilusiones, ve el peligro y no quiere velos ni disimulos. Se da cuenta de lo fatal que resulta una actitud de observación pasiva, de espera de que retorne lo anterior. Penetra analíticamente en las manifestaciones y exige la conciencia de las condiciones y fuerzas que, a pesar de todo, aseguran el dominio de la situación histórica.

Una meditación más esencial podría mostrar cómo en eso que Nietzsche llama «pesimismo de la fuerza» se consuma la rebelión del hombre moderno en el dominio incondicionado de la subjetividad dentro de la subjetidad de lo ente. Por medio del pesimismo, en su forma ambigua, los extremos se hacen a la luz. Los extremos obtienen, como tales, la supremacía. Así surge un estado en el que se agudizan las alternativas incondicionadas hasta moverse entre un o esto o lo otro. Se inicia un «estado intermedio» en el que se manifiesta, por un lado, que la realización efectiva de los valores hasta ahora
208 supremos no se cumple. El mundo parece carente de valores. Por otro lado, en virtud de esta concienciación, la mirada escudriñadora se orienta hacia la fuente de la nueva instauración de valores, sin que el mundo recupere por eso su valor.

Sin embargo, a la vista de cómo se conmueven los valores anteriores, también se puede intentar otra cosa. Efectivamente, aunque Dios, en el sentido del dios cristiano, haya desaparecido del lugar que ocupaba en el mundo suprasensible, dicho lugar sigue existiendo aun cuando esté vacío. El ámbito ahora vacío de lo suprasensible y del mundo ideal todavía puede mantenerse. Hasta se puede decir que el lugar vacío exige ser nuevamente ocupado y pide sustituir al dios desaparecido por otra cosa. Se erigen nuevos ideales. Eso ocurre, según la representación de Nietzsche (Voluntad de Poder, afor. 1.021 del año 1887), por medio de las doctrinas de la felicidad universal y el socialismo, así como por medio de la música de Wagner, esto es, en todos los sitios en los que el «cristianismo dogmático no tiene más recursos». Así es como aparece el «nihilismo incompleto». A este respecto Nietzsche dice así (Voluntad de Poder, afor. 28 del año 1887): «El nihilismo *incompleto,* sus formas: vivimos en medio de ellas. Los intentos de escapar al nihilismo, *sin* necesidad de una transvaloración de los valores anteriores traen como consecuencia lo contrario y no hacen sino agudizar el problema».

Podemos resumir el pensamiento de Nietzsche sobre el nihilismo incompleto de manera más clara y precisa diciendo: es verdad que el nihilismo incompleto sustituye los valores anteriores por otros, pero sigue poniéndolos en el antiguo lugar, que se mantiene libre a modo de ámbito ideal para lo suprasensible. Ahora bien, el nihilismo completo debe eliminar hasta el lugar de los valores, lo suprasensible en cuanto ámbito, y por lo tanto poner los valores de otra manera, transvalorarlos.

De aquí se deduce que para el nihilismo completo, consumado y, por tanto, clásico, se precisa ciertamente de la «transvaloración de todos los valores anteriores», pero que la transvaloración no se limita a sustituir los viejos valores por otros nuevos. Esa transvaloración es una inversión de la manera y el modo de valorar. La instauración de valores necesita un nuevo principio, esto es, renovar aquello de donde parte y donde se mantiene. La instauración de va- *209*
lores precisa de otro ámbito. Ese principio ya no puede ser el mundo de lo suprasensible, ahora sin vida. Por eso, el nihilismo que apunta a la inversión así entendida, buscará lo que tenga más vida. De este modo, el propio nihilismo se convierte en «ideal de la vida pletórica» (Voluntad de Poder, afor. 14 del año 1887). En este nuevo valor supremo se esconde otra consideración de la vida, esto es, de aquello en lo que reside la esencia determinante de todo lo vivo. Por eso queda por preguntar qué entiende Nietzsche por vida.

La indicación acerca de los diferentes grados y formas del nihilismo muestra que, según la interpretación de Nietzsche, el nihilismo es siempre una historia en la que se trata de los valores, la institución de valores, la desvalorización de valores, la inversión de valores, la nueva instauración de valores y, finalmente y sobre todo, de la disposición, con otra manera de valorar, del principio de toda instauración de valores. Las metas supremas, los fundamentos y principios de lo ente, los ideales y lo suprasensible, Dios y los dioses, todo esto es comprendido de antemano como valor. Por eso, sólo entenderemos suficientemente el concepto de Nietzsche de nihilismo si sabemos qué entiende Nietzsche por valor. Sólo entonces comprenderemos la frase «Dios ha muerto» tal como fue pensada. La clave para comprender la metafísica de Nietzsche es una explicación suficientemente clara de lo que piensa con la palabra valor.

En el siglo XIX se vuelve usual hablar de valores y pensar en valores. Pero sólo se hizo verdaderamente popular gracias a la difusión de las obras de Nietzsche. Se habla de valores vitales, de valores culturales, de valores eternos, del orden y rango de los valores, de los valores espirituales, que se cree encontrar, por ejemplo, en la Antigüedad. Gracias a una ocupación erudita con la filosofía y a la reforma del neokantismo se llega a la filosofía de los valores. Se construyen sistemas de valores y en ética se persiguen los estratos de valores. Hasta la teología cristiana determina a Dios, el summum ens qua summum bonum, como el valor supremo. Se considera a la ciencia como libre de valo- *210*
res y se arroja a las valoraciones del lado de las concepciones del mundo. El valor y todo lo que tiene que ver con el valor se convierte en un sustituto positivo de lo metafísico. La frecuencia con que se habla de valores está en paralelo con la indefinición del concepto. Dicha indefinición, a su vez, está en paralelo con la oscuridad del origen de la esencia del valor en el ser. Aun suponiendo que ese valor tan reclamado no sea nada, no por eso deja de verse obligado a tener su esencia en el ser.

¿Qué entiende Nietzsche por valor? ¿En qué se funda la esencia del valor? ¿Por qué la metafísica de Nietzsche es la metafísica de los valores?

En una anotación (1887/88) Nietzsche dice lo que entiende por valor (Voluntad de Poder, afor. 715): «El punto de vista del 'valor' es el punto de vista de las *condiciones de conservación y aumento* por lo que se refiere a formaciones complejas de duración relativa de la vida dentro del devenir.»

La esencia del valor reside en ser punto de vista. Valor se refiere a aquello que la vista toma en consideración. Valor significa el punto de visión para un mirar que enfoca algo o, como decimos, que cuenta con algo y por eso tiene que contar con otra cosa. El valor está en relación interna con un tanto, con un quantum y con el número. Por eso, los valores (Voluntad de Poder, afor. 710 del año 1888) se ponen siempre en relación con una «escala de números y medidas». Subsiste la cuestión de dónde se fundamenta a su vez la escala de aumento y disminución.

Gracias a la caracterización del valor como punto de vista aparece algo esencial para el concepto de valor de Nietzsche: en cuanto punto de vista, dicho concepto es planteado siempre por un mirar y para él. Este mirar es de tal naturaleza que ve en la medida en que ha visto; que ha visto en la medida en que ha situado ante sí, ha representado a lo vislumbrado como tal y, de este modo, lo ha dispuesto. Es sólo por medio de este poner representador como el punto necesario para ese enfocar hacia algo y así guiar la órbita de visión de este ver, se convierte en punto de visión, es decir, en aquello que importa a la hora de ver y de todo hacer guiado por la vista. Por lo tanto, los valores no son ya de antemano algo en sí de tal modo que pudieran ser tomados ocasionalmente como puntos de vista.

211 El valor es valor en la medida en que vale. Vale, en la medida en que es dispuesto en calidad de aquello que importa. Así, es dispuesto por un enfocar y mirar hacia aquello con lo que hay que contar. El punto de visión, la perspectiva, el círculo de visión significan aquí vista y ver en un sentido determinado por los griegos, aunque teniendo en cuenta la transformación sufrida por la idea desde el significado de *εἶδος* al de perceptio. Ver es ese representar que, desde Leibniz, es entendido expresamente bajo el rasgo fundamental de la aspiración (appetitus). Todo ente es representador, en la medida en que al ser de lo ente le pertenece el nisus, el impulso de aparecer en escena que ordena a algo que aparezca (manifestación) y de este modo determina su aparición. La esencia caracterizada como nisus de todo ente se entiende de esta manera y pone para sí misma un punto de vista que indica la perspectiva que hay que seguir. El punto de vista es el valor.

Según Nietzsche, con los valores en tanto que puntos de vista se establecen «*las condiciones de conservación y aumento*». La propia manera que tiene de escribir estas palabras en su lengua, sin la conjunción «y» entre conservación y

aumento, que ha sido sustituida por un guión de unión *, le sirve a Nietzsche para hacer notar que los valores, en cuanto puntos de vista, son esencialmente, y por lo tanto siempre, condiciones de la conservación *y* el aumento. En donde se disponen valores hay que considerar siempre ambos tipos de condición, de tal modo que permanezcan unitariamente en mutua relación. ¿Por qué? Evidentemente sólo porque lo ente mismo, en su aspiración y representación, es de tal modo en su esencia que necesita de ese doble punto de visión. ¿De qué son condiciones los valores como puntos de vista si tienen que condicionar al mismo tiempo la conservación y el aumento?

Conservación y aumento caracterizan los rasgos fundamentales de la vida, los cuales se pertenecen mutuamente dentro de sí. A la esencia de la vida le toca el querer crecer, el aumento. Toda conservación de vida se encuentra al servicio del aumento de vida. Toda vida que se limita únicamente a la mera conservación es ya una decadencia. Por ejemplo, para un ser vivo asegurarse el espacio vital nunca es una meta, sino sólo un medio para el aumento de vida. Viceversa, una vida aumentada acrecienta la necesidad anterior de ampliar el *212*
espacio. Pero no es posible ningún aumento si no existe ya y se conserva un estado asegurado y sólo de ese modo capaz de aumento. Lo vivo es por tanto una «formación compleja de vida» constituida por la unión de ambos rasgos fundamentales, el aumento y la conservación. Los valores, en su calidad de puntos de vista, guían la visión hacia «la contemplación de las formaciones complejas». La visión es, en cada caso, visión de una mirada vital que domina sobre todo ser vivo. Desde el momento en que dispone los puntos de visión para los seres vivos, la vida se muestra en su esencia como instauradora de valores (*vid.* Voluntad de Poder, afor. 556 del año 1885/86).

Las «formaciones complejas de vida» dependen de las condiciones de una conservación y una permanencia tal que lo permanente sólo permanece a fin de volverse no permanente en el aumento. La duración de esta formación compleja de la vida reposa en la relación alternante de conservación y aumento. Por eso, es sólo relativa. Sigue siendo una «duración relativa» de lo vivo, esto es, de la vida.

Según las palabras de Nietzsche, el valor es «punto de vista de las condiciones de conservación y aumento por lo que se refiere a formaciones complejas de duración relativa de la vida dentro del devenir». La palabra devenir, sola y sin determinar, no significa ni aquí, ni en general en el lenguaje de los conceptos de la metafísica de Nietzsche, algún modo de fluir de todas las cosas, el mero cambio de los estados, ni tan siquiera alguna evolución o desarrollo indeterminado. «Devenir» significa el tránsito de una cosa a otra, ese movimiento y movilidad que Leibniz llama en su Monadología (parágrafo 11)

* *N. de los T.:* «Erhaltungs-, Steigerungs-Bedingungen».

changements naturels y que domina a través del ens qua ens, esto es, del ens percipiens et appetens. Nietzsche piensa ese dominio en tanto que rasgo fundamental de todo lo efectivamente real, es decir, en un sentido amplio, de lo ente. Eso que determina de este modo a lo ente en su essentia lo concibe como «voluntad de poder».

Si Nietzsche cierra su caracterización de la esencia del valor con la palabra devenir hay que concluir que esa palabra final nos señala el ámbito fundamental al que únicamente y en general pertenecen los valores y la instauración
213 de valores. «El devenir» es, para Nietzsche, «la voluntad de poder». La «voluntad de poder» es por tanto el rasgo fundamental de la «vida», palabra que Nietzsche también usa a menudo en un sentido amplio que la pone al mismo nivel que el «devenir» dentro de la metafísica (*vid.* Hegel). Voluntad de poder, devenir, vida y ser en su sentido más amplio, significan en lenguaje de Nietzsche lo mismo (Voluntad de Poder, afor. 582 del año 1885/86 y afor. 689 del año 1888). Dentro del devenir, la vida, esto es, lo vivo, se configura en centros respectivos de la voluntad de poder. Estos centros son en consecuencia formaciones de poder. Es en cuanto tales como Nietzsche entiende el arte, el Estado, la religión, la ciencia, la sociedad. Por eso puede decir (Voluntad de Poder, afor. 715) lo siguiente: «'Valor' es esencialmente el punto de vista para la consolidación o la debilitación de estos centros de dominio» (concretamente en lo tocante a su carácter de dominio).

En la medida en que, en la demarcación de la esencia del valor que hemos presentado, Nietzsche concibe a ésta como condición con carácter de punto de vista para el aumento y la conservación de la vida, pero entiende que la vida se fundamenta en el devenir como voluntad de poder, dicha voluntad de poder se desvela como aquello que establece esos puntos de vista. La voluntad de poder es la que estima según valores a partir de su «principio interno» (Leibniz), en tanto que nisus en el esse del ens. La voluntad de poder es el fundamento para la necesidad de instauración de valores y el origen de la posibilidad de una valoración. Por eso dice Nietzsche (Voluntad de Poder, afor. 14 del año 1887): «Los *valores y su transformación* se encuentran en relación con el *aumento de poder del que plantea los valores*».

Aquí se hace evidente que los valores son las condiciones de la voluntad de poder puestas por ella misma. Sólo allí, en donde la voluntad de poder hace su aparición como rasgo fundamental de todo lo efectivamente real, esto es, allí en donde se torna verdadera y, por consiguiente, es concebida como la realidad efectiva de todo lo efectivamente real, se muestra de dónde surgen los valores y por medio de qué es soportada y guiada toda valoración. Ahora se reconoce el principio de la instauración de valores. La instauración de valores es a partir de ahora realizable «principialmente», esto es, a partir del ser en tanto que fundamento de lo ente.

Por eso, la voluntad de poder es al mismo tiempo, en tanto que ese prin- 214
cipio reconocido y por consiguiente querido, el principio de una nueva instauración de valores. Es nueva, porque se consuma por primera vez conscientemente a partir del saber de su principio. Es nueva, porque se asegura ella misma de su principio y mantiene fijamente esa seguridad a modo de un valor planteado a partir de dicho principio. Pero la voluntad de poder es, en cuanto principio de la nueva instauración de valores y en relación con los valores anteriores, el principio de la transvaloración de todos los valores anteriores. Como, sin embargo, los valores hasta ahora supremos dominaban sobre lo sensible desde las alturas de lo suprasensible y dado que la estructura de este dominio es la metafísica, tenemos que con la instauración del nuevo principio de transvaloración de todos los valores se consuma la inversión de toda metafísica. Nietzsche considera esta inversión como una superación de la metafísica. Pero, cegándose a sí misma, toda inversión de este tipo sigue estando siempre implicada en lo mismo, que se ha vuelto irreconocible.

Ahora bien, en la medida en que Nietzsche concibe el nihilismo como la legalidad en la historia de la desvalorización de los valores hasta ahora supremos, pero concibe la desvalorización en el sentido de una transvaloración de todos los valores, según su interpretación, el nihilismo reside en el dominio y el desmoronamiento de los valores y, por lo tanto, en la posibilidad de una instauración de valores en general. Esta misma se fundamenta en la voluntad de poder. Por eso es por lo que la frase de Nietzsche «Dios ha muerto» y su concepto del nihilismo sólo se pueden pensar suficientemente a partir de la esencia de la voluntad de poder. Por eso, cuando explicamos qué piensa Nietzsche con la fórmula «voluntad de poder», que él mismo acuñó, damos el último paso en dirección al esclarecimiento de la consabida frase.

Este nombre, «voluntad de poder», pasa por ser algo tan sobrentendido que no se comprende cómo alguien puede gastar sus energías en analizar ese conjunto de palabras. Porque lo que significa voluntad es algo que puede experimentar cualquiera y en cualquier momento por sí mismo. Querer es aspirar a algo. Qué significa poder es algo que también sabe hoy todo el mundo desde su cotidiana experiencia en el ejercicio del dominio y la fuerza. Voluntad «de» poder es, por lo tanto, evidentemente, la aspiración a alcanzar el poder.

De acuerdo con esto, el título «voluntad de poder» presupone dos estados 215
de cosas diferentes que se han encontrado en mutua relación a posteriori: el querer, por un lado, y el poder, por otro. Si, finalmente, con la intención de no limitarnos a describir, sino también de explicar, preguntamos cuál es el fundamento de la voluntad de poder, tendremos que, en su calidad de aspiración hacia eso que todavía no está en su poder, ésta surge evidentemente de un sentimiento de carencia. Aspiración, ejercicio del dominio, sentimiento de carencia, son maneras de representación y estados (facultades del alma) que

captamos con el conocimiento psicológico. Por eso, la explicación de la esencia de la voluntad de poder forma parte de la psicología.

Lo que acabamos de explicar sobre la voluntad de poder y su manera de ser conocida es ciertamente esclarecedor, pero, por así decir, pasa de largo ante lo que piensa Nietzsche con la fórmula «voluntad de poder» y cómo lo piensa. El título «voluntad de poder» nombra una palabra fundamental de la filosofía definitiva de Nietzsche. Por eso, se la puede llamar metafísica de la voluntad de poder. Nunca comprenderemos lo que significa voluntad de poder, en el sentido de Nietzsche, basándonos en alguna representación popular acerca del querer y el poder, sino sólo siguiendo el camino de una meditación sobre el pensamiento metafísico, es decir, al mismo tiempo sobre el conjunto de la historia de la metafísica occidental.

La siguiente explicación de la esencia de la voluntad de poder piensa a partir de estas relaciones. Pero aunque se atenga a las propias explicaciones de Nietzsche, también debe captar éstas de modo más claro de lo que el propio Nietzsche supo comunicarlas inmediatamente. Ahora bien, lo único que nos resulta siempre más claro es lo que previamente se nos ha vuelto más significativo. Es significativo aquello cuya esencia está más próxima de nosotros. Tanto en lo que sigue como en lo anterior, siempre se piensa a partir de la *esencia* de la metafísica y no sólo a partir de una de sus fases.

En la segunda parte de «Así habló Zarathustra», que apareció un año después de «La gaya ciencia», en 1883, Nietzsche habla por primera vez de «voluntad de poder» en el contexto en el que justamente debe ser comprendida:
216 «Donde encontré algo vivo, encontré voluntad de poder; y hasta en la voluntad del siervo encontré la voluntad de ser amo y señor.»

Querer es querer ser señor. Así entendida, la voluntad también se encuentra en la voluntad del siervo, ciertamente no de tal modo que el siervo pueda aspirar a salir de su papel de esclavo para ser él mismo señor, sino más bien en el sentido de que el esclavo, en cuanto esclavo, el siervo en cuanto siervo, siempre tiene algo por debajo de él a lo que da órdenes para su servicio y de lo que se sirve. De este modo, incluso en cuanto esclavo, también es señor. También ser esclavo es querer ser un señor.

La voluntad no es un mero desear o un aspirar a algo, sino que querer es, en sí, dar órdenes, ordenar (*vid.* «Así habló Zarathustra», I y II; Voluntad de Poder, afor. 668 del año 1888). Este ordenar tiene su esencia en el hecho de que aquel que ordena es señor con conocimiento de su disponibilidad sobre las posibilidades de la actuación efectiva. Lo que se ordena en la orden es el cumplimiento de esa disponibilidad. En la orden el que ordena obedece (y no precisamente después del que ejecuta la orden) a esa disponibilidad y a ese poder disponer y, de este modo, se obedece a sí mismo. Así pues, el que ordena está por encima de sí mismo en el sentido de que se arriesga a sí mismo.

Ordenar, que es algo muy distinto que un mero mandar algo a los demás, es una autosuperación y más difícil que obedecer. La voluntad es el autorrecogimiento en lo ordenado. Sólo hay que seguir dando órdenes al que no sabe obedecerse a sí mismo. La voluntad no aspira en primer lugar a lo que quiere como a algo que no tenga todavía. Lo que quiere la voluntad, ya lo tiene. Porque la voluntad quiere su querer. Su voluntad es eso querido por ella. La voluntad se quiere a sí misma. Se supera a sí misma. Así pues, en cuanto querer, la voluntad quiere ir más allá de sí misma y, por lo tanto, tiene que llevarse detrás y debajo de sí misma. Es por eso por lo que Nietzsche puede decir (Voluntad de Poder, afor. 675 del año 1887/88): «*Querer*, en general, es tanto como querer ser *más fuerte*, querer crecer...». Ser más fuerte quiere decir aquí «tener más poder», esto es, tener sólo poder. Efectivamente, la esencia del poder reside en ser señor sobre el grado de poder alcanzado en cada caso. El poder sólo es tal poder mientras siga siendo aumento de poder y se siga ordenando «más poder». Un simple detenerse en el aumento de poder, el mero 217
hecho de quedarse parado en un grado determinado de poder es ya el comienzo de la disminución y decadencia del poder. La superación de sí mismo en el poder forma parte de la esencia del poder. Esta superación del poder forma parte y surge del propio poder, en la medida en que es una orden y como orden se otorga el poder de superarse a sí misma en cada nivel de poder alcanzado. Es verdad que de esta manera el poder está siempre en camino hacia sí mismo, pero no como una voluntad que se encuentra disponible para sí misma en algún lugar y que intenta alcanzar el poder en el sentido de una aspiración. El poder tampoco se otorga poder sólo para superarse a sí mismo en cada grado de poder alcanzado, sino únicamente con la intención de apoderarse de sí mismo en lo incondicionado de su esencia. Según esta determinación esencial, querer es en tan escasa medida una aspiración, que más bien se puede decir que toda aspiración es y permanece una forma posterior o previa del querer.

En la fórmula «voluntad de poder» la palabra poder sólo nombra la esencia del modo en que la voluntad se quiere a sí misma, en la medida en que es el ordenar. En cuanto tal ordenar, la voluntad se reúne consigo misma, esto es, con lo querido por ella. Este autorrecogimiento es la facultad de poder del poder. Existe tan poco una voluntad por sí misma, como un poder por sí mismo. Así pues, voluntad y poder tampoco se limitan a estar agrupados en la voluntad de poder, sino que la voluntad es, en cuanto voluntad de voluntad, la voluntad de poder en el sentido del otorgamiento de poder. Pues bien, el poder tiene su esencia en el hecho de que, en cuanto voluntad dentro de la voluntad, está al servicio de la voluntad. La voluntad de poder es la esencia del poder. Muestra la esencia incondicionada de la voluntad que, en cuanto pura voluntad, se quiere a sí misma.

Por eso, la voluntad de poder tampoco puede ser contrapuesta a una voluntad de otra cosa, por ejemplo a una «voluntad de nada», porque incluso esta voluntad es todavía voluntad de voluntad, de tal modo que Nietzsche puede decir (Para una Genealogía de la Moral, tercer tratado, afor. 1 del año 1887): «antes prefiere [la voluntad] querer la *nada* que *no* querer».

«Querer la nada» no significa de ninguna manera querer la mera ausencia de todo lo efectivamente real, sino querer precisamente eso efectivamente
218 real, pero quererlo siempre y en todo lugar como una nada y sólo a través de ella querer la aniquilación. En este querer, el poder se asegura siempre la posibilidad de ordenar y poder ser señor.

Como esencia de la voluntad, la esencia de la voluntad de poder es el rasgo fundamental de todo lo efectivamente real. Nietzsche dice (Voluntad de Poder, afor. 693 del año 1888) que la voluntad de poder es «la esencia más íntima del ser». «El ser» significa en este caso, según el lenguaje de la metafísica, lo ente en su totalidad. La esencia de la voluntad de poder y la propia voluntad de poder en tanto que carácter fundamental de lo ente, no se dejan por ello constatar por medio de la observación psicológica, sino que, por el contrario, es la propia psicología la que recibe su esencia, esto es, la posibilidad de disponer y conocer su objeto, de manos de la voluntad de poder. Por lo tanto, Nietzsche no concibe la voluntad de poder psicológicamente, sino que, por el contrario, determina nuevamente la psicología como «morfología y *teoría del desarrollo de la voluntad de poder*» (Más allá del bien y del mal, afor. 23). La morfología es la ontología del *ὄν*, cuya *μορφή*, transformada en perceptio debido al cambio del *εἶδος*, se manifiesta en el appetitus de la perceptio como voluntad de poder. El hecho de que la metafísica —que piensa desde siempre lo ente como *ὑποκείμενον*, sub-jectum, en relación con su ser—, se convierta en esta psicología así determinada, demuestra, aunque sólo como manifestación colateral, la existencia de este acontecimiento esencial que consiste en la transformación de la entidad de lo ente. La *οὐσία* (entidad) del subjectum se convierte en subjetidad de la autoconciencia, la cual hace aparecer a su esencia como voluntad de voluntad. La voluntad, en cuanto voluntad de poder, es la orden para adquirir más poder. A fin de que, en la superación de su propio poder, la voluntad pueda superar el grado alcanzado en cada caso, hay que alcanzar previamente ese grado, asegurarlo y conservarlo. El aseguramiento de cada grado de poder correspondiente es la condición necesaria para la superación del poder. Pero esta condición necesaria no es suficiente para que la voluntad pueda quererse a sí misma, esto es, para que ese querer ser más fuerte, para que ese aumento de poder, *sea*. La voluntad tiene que dirigir su mirada a un campo de visión y empezar por abrirlo para que de allí empiecen a mos-
219 trarse posibilidades que le indiquen el camino a un aumento de poder. La voluntad debe por tanto disponer una condición de ese querer ir más allá de sí

misma. La voluntad de poder debe disponer a la vez las condiciones de conservación de poder y las de aumento de poder. Forma parte de la voluntad la disposición de esas condiciones que se pertenecen mutuamente.

«*Querer,* en general, es tanto como querer ser *más fuerte,* querer crecer, y querer también los *medios* necesarios *para ello*» (Voluntad de Poder, afor. 675 del año 1887/88).

Los medios esenciales son las condiciones de sí misma que dispone la propia voluntad de poder. Nietzsche llama a dichas condiciones, valores. Dice así (XIII, afor. 395 del año 1884): «En toda voluntad hay una *estimación.*» Estimar significa establecer y fijar el valor. La voluntad de poder estima en la medida en que establece la condición de aumento y fija la condición de conservación. Según su esencia, la voluntad de poder es la voluntad que dispone valores. Los valores son las condiciones de conservación y aumento dentro del ser de lo ente. La voluntad de poder es ella misma, en la medida en que aparece expresamente en su pura esencia, el fundamento y el ámbito de la instauración de valores. La voluntad de poder no tiene su fundamento en un sentimiento de carencia, sino que es ella misma el fundamento de la vida más rica posible. Aquí, vida significa voluntad de voluntad. «'*Vivo*': esto ya significa 'estimar'» (loc. cit.).

En la medida en que la voluntad quiere la superación de su propio poder, no descansa por muy rica que sea su vida. Ejerce su poder en la exuberancia de su propia voluntad. De este modo, retorna constantemente hacia sí misma en cuanto lo mismo. La manera en que lo ente en su totalidad, cuya essentia es la voluntad de poder, existe, esto es, su existentia, es el «eterno retorno de lo mismo». Ambas fórmulas fundamentales de la metafísica de Nietzsche, «voluntad de poder» y «eterno retorno de lo mismo», determinan lo ente en su ser desde las dos perspectivas que guían desde la Antigüedad a la metafísica, desde el ens qua ens en el sentido de essentia y existentia.

La relación esencial que queda por pensar entre la «voluntad de poder» y el «eterno retorno de lo mismo», no puede por lo tanto presentarse todavía de *220*
modo inmediato, porque la metafísica ni ha pensado sobre el origen de la distinción entre essentia y existentia, ni tan siquiera se lo ha preguntado.

Si la metafísica piensa lo ente en su ser como voluntad de poder, piensa necesariamente lo ente como instaurador de valores. Piensa todo en el horizonte de los valores, de la validez de dichos valores, de la desvalorización y la transvaloración. La metafísica de la Modernidad comienza y tiene su esencia en el hecho de que busca lo incondicionadamente indudable, lo cierto, la certeza. Según las palabras de Descartes, se trata de firmum et mansurum quid stabilire, esto es, conseguir mantener algo firme y estable. Esto estable, en cuanto objeto, le resulta satisfactorio a esa esencia, que reina desde antiguo, de lo ente en cuanto eso que permanentemente se presenta, que subyace siempre

en todas partes (*ὑποκείμενον*, subiectum). También Descartes, como Aristóteles, pregunta por el *ὑποκείμενον*. En la medida en que Descartes busca ese subiectum en la vía prediseñada de la metafísica, y pensando la verdad como certeza, encuentra el ego cogito en cuanto eso permanentemente presente. Así es como el ego sum se convierte en subiectum, esto es, el sujeto se convierte en autoconciencia. La subjetidad del sujeto se determina a partir de la certeza de esta conciencia.

En la medida en que la voluntad de poder dispone a modo de valor necesario la conservación, es decir, el aseguramiento de sí misma, también justifica la necesidad de aseguramiento de todo lo ente; en cuanto esencialmente representador, dicho ente es también siempre un tomar algo por verdadero. El aseguramiento de este tomar por verdadero se llama certeza. Así, según el juicio de Nietzsche, la certeza, en cuanto principio de la metafísica moderna, sólo se encuentra verdaderamente fundamentada en la voluntad de poder, suponiendo que la verdad sea un valor necesario y la certeza la figura moderna de la verdad. Esto evidencia en qué medida en la teoría de Nietzsche de la voluntad de poder en cuanto «esencia» de todo lo efectivamente real, se consuma la moderna metafísica de la subjetidad.

Por eso puede decir Nietzsche: «la cuestión de los valores es *más fundamental* que la cuestión de la certeza: esta última sólo adquiere seriedad bajo el
221 presupuesto de que se responda a la cuestión del valor» (Voluntad de Poder, afor. 588 del año 1887/88).

Ahora bien, una vez que se ha reconocido la voluntad de poder como principio de la instauración de valores, la cuestión del valor debe meditar en primer lugar cuál es el valor necesario que parte de ese principio y cuál es el valor supremo adecuado a dicho principio. En la medida en que la esencia del valor se manifiesta como la condición de conservación y aumento dispuesta en la voluntad de poder, se ha abierto la perspectiva para una caracterización de la estructura de valores que sirve de norma.

La conservación del grado de poder alcanzado por la voluntad en cada ocasión consiste en que la voluntad se rodea de un círculo al que puede recurrir en todo momento y con toda confianza para afianzar su seguridad. Este círculo delimita las existencias de presencia (de *οὐσία*, según el significado cotidiano de la palabra entre los griegos) disponibles inmediatamente para la voluntad. Estas existencias sin embargo sólo se convierten en algo permanente y estable, esto es, en algo que está siempre a disposición, cuando se las establece por medio de un poner. Este poner tiene la naturaleza de un producir que pone algo delante, que representa. Lo que se torna estable de esta manera es lo que permanece. Nietzsche llama a eso estable, fiel a la esencia del ser que reina en la historia de la metafísica (ser = presencia constante), «lo ente». Mostrándose fiel al lenguaje del pensar metafísico una vez más, a menudo nombra

a eso estable «el ser». Desde el inicio del pensamiento occidental, lo ente pasa por ser lo verdadero y la verdad, aunque el sentido de 'ente' y 'verdadero' se han transformado en múltiples ocasiones. A pesar de todas las inversiones y transvaloraciones que lleva a cabo, Nietzsche no se sale de una vía nunca rota de las tradiciones metafísicas cuando llama simplemente ser, ente o verdad a eso que se ha fijado dentro de la voluntad de poder a fin de asegurar su conservación. De acuerdo con esto, la verdad es una condición dispuesta en la esencia de la voluntad de poder, concretamente la de la conservación de poder. La verdad es, en cuanto tal condición, un valor. Pero como la voluntad sólo puede querer si dispone de algo estable, la verdad es el valor necesario para la voluntad de poder que parte de la esencia de dicha voluntad de poder. El nombre verdad no significa ahora ni el desocultamiento de lo ente, ni la 222
coincidencia de un conocimiento con su objeto, ni la certeza que se ocupa de disponer y asegurar lo representado. Verdad es ahora —concretamente teniendo presente un origen esencial histórico a partir de los modos citados de su esencia—, el estable aseguramiento de las existencias del círculo a partir del que la voluntad de poder se quiere a sí misma.

En relación con el aseguramiento de cada grado de poder alcanzado, la verdad es el valor necesario. Pero no basta para alcanzar un grado de poder, porque lo permanente, tomado en sí mismo, no es nunca capaz de dar aquello que sin embargo es lo primordial para la voluntad si quiere ir más allá de sí misma como voluntad, esto es, si quiere entrar por lo menos en las posibilidades del ordenar. Éstas sólo se dan a través de una mirada previa y escudriñadora que forma parte de la esencia de la voluntad de poder; en efecto, en su calidad de voluntad de más poder, ésta es, en sí misma, perspectivista en cuanto a las posibilidades. Abrir tales posibilidades y proveer con ellas es esa condición de la esencia de la voluntad de poder que, siendo precedente en sentido literal, supera a la primera citada. Por eso dice Nietzsche (Voluntad de Poder, afor. 853, del año 1887/88): «Pero la verdad no vale como medida suprema del valor, ni mucho menos como poder supremo.»

Para Nietzsche, la creación de posibilidades de la voluntad, las únicas a partir de las cuales la voluntad de poder se libera hacia sí misma, es la esencia del arte. De acuerdo con este concepto metafísico, bajo el término arte, Nietzsche no piensa sólo ni en primer lugar el ámbito estético de los artistas. El arte es la esencia de todo querer, que abre perspectivas y las ocupa: «La obra de arte, cuando aparece sin artista, por ejemplo, como cuerpo, como organización (el cuerpo de oficiales prusianos, la orden de los jesuitas). En qué medida el artista sólo es un grado previo. El mundo como obra de arte que se procrea a sí misma» (Voluntad de Poder, afor. 796 del año 1885/86).

La esencia del arte concebida a partir de la voluntad de poder consiste en que el arte excita a la voluntad de poder en primer lugar hacia sí misma y la es-

timula para querer pasar más allá de sí misma. Como Nietzsche también llama a menudo vida a la voluntad de poder, en tanto que realidad efectiva de lo
223 efectivamente real y con resonancias de la *ζωή* y la *φύσις* de los primeros pensadores griegos, puede decir que el arte es «el gran estímulo de la vida» (Voluntad de Poder, afor. 851 del año 1888).

El arte es la condición dispuesta en la esencia de la voluntad de poder para que dicha voluntad, en cuanto tal, pueda llegar al poder y aumentarlo. Desde el momento en que condiciona de esta manera, el arte es un valor. En tanto que condición que prevalece en el rango del condicionamiento del aseguramiento de las existencias, y por lo tanto precede a todo condicionamiento, el arte es el valor que abre en primer lugar todo aumento de grado. El arte es el valor supremo. En relación con el valor llamado verdad, es un valor más elevado. El uno reclama al otro, cada uno a su manera. Ambos valores determinan en su relación de valor la esencia unitaria de la voluntad de poder que dispone valores dentro de sí misma. Dicha voluntad es la realidad efectiva de lo efectivamente real o, tomando el término en un sentido más amplio del que suele usar Nietzsche, el ser de lo ente. Si la metafísica tiene que decir lo ente en relación con el ser y si con ello nombra a su manera el fundamento de lo ente, entonces la proposición fundamental de la metafísica de la voluntad de poder debe enunciar el fundamento. Dice qué valores son dispuestos esencialmente y según qué rango de valor son dispuestos dentro de la esencia de la voluntad de poder instauradora de valores en cuanto «esencia» de lo ente. La proposición dice así: «El arte tiene *más valor* que la verdad» (Voluntad de Poder, afor. 853 del año 1887/88).

La proposición fundamental de la metafísica de la voluntad de poder es una proposición de valor.

A partir de la proposición suprema de valor se hace evidente que la instauración de valores es, en cuanto tal, esencialmente doble. En ella se disponen respectivamente, expresamente o no, un valor necesario y un valor suficiente, pero ambos a partir de la mutua relación que prevalece en ellos. Esta duplicidad de la instauración de valores corresponde a su principio. Eso a partir de lo cual es soportada y conducida la instauración de valores como tal, es la voluntad de poder. A partir de la unidad de su esencia, exige y alcanza las condiciones de aumento y conservación de ella misma. La mirada a la doble esencia de la instauración de valores conduce expresamente al pensamiento
224 ante la pregunta por la unidad esencial de la voluntad de poder. En la medida en que ella es la «esencia» de lo ente como tal, pero que decir esto es lo verdadero de la metafísica, cuando pensamos en la unidad esencial de la voluntad de poder nos preguntamos por la verdad de eso verdadero. Con ello llegamos al punto supremo de ésta y de toda metafísica. Pero ¿qué significa aquí punto supremo? Explicaremos lo que pensamos por medio de la esencia de la vo-

luntad de poder, permaneciendo dentro de los límites previstos para la presente meditación.

La unidad esencial de la voluntad de poder no puede ser otra que la propia voluntad de poder. Es el modo en que la voluntad de poder se aporta a sí misma como voluntad. Ella la sitúa en su propio examen y ante sí de tal manera que en semejante examen la voluntad se representa a sí misma puramente y en su figura suprema. Pero la representación no es aquí en absoluto una presentación a posteriori, sino que la presencia determinada a partir de ella es el modo en el que y en cuanto tal la voluntad de poder *es*.

Pero este modo en el que es, es también la manera en que se dispone a sí misma en el desocultamiento de sí misma. Pues bien, allí reside su verdad. La pregunta por la unidad esencial de la voluntad de poder es la pregunta por la manera de esa verdad en la que la voluntad es como ser de lo ente. Pero esa verdad es al mismo tiempo la verdad de lo ente como tal, bajo cuya forma la metafísica es. La verdad por la que se pregunta ahora, no es por tanto esa que dispone la propia voluntad de poder como condición necesaria de lo ente en cuanto ente, sino esa en la que la voluntad de poder instauradora de condiciones se presenta como tal. Ese Uno, en el que se presenta, su unidad esencial, atañe a la propia voluntad de poder.

¿Pero de qué tipo es entonces esta verdad del ser de lo ente? Sólo puede determinarse a partir de aquello cuya verdad es. Pero en la medida en que dentro de la metafísica moderna el ser de lo ente se ha determinado como voluntad y por tanto como querer-se, pero el querer-se es en sí el saber-se a sí mismo, lo ente, el *ὑποκείμενον*, el subiectum, se presenta al modo del saber-se a sí mismo. Lo ente (subiectum) se presenta, concretamente a sí mismo, al modo 225
del ego cogito. Este presentarse a sí mismo, este ponerse delante que llamamos re-presentación, es el ser de lo ente qua subiectum. El saber-se a sí mismo se convierte en sujeto por antonomasia. En el saber-se a sí mismo se reúne todo saber y lo conocible por él. Es reunión de saber, del mismo modo que la cordillera es la reunión de las montañas. La subjetividad del sujeto es, en cuanto tal reunión, co-agitatio (cogitatio), conscientia, Ge-wissen [reunión de saber], conscience. Pero la co-agitatio ya es *en sí* un velle, un querer [wollen]. Con la subjetidad del sujeto aparece la voluntad en calidad de su esencia. La metafísica moderna piensa el ser de lo ente, en tanto que metafísica de la subjetidad, en el sentido de la voluntad.

De la subjetidad en cuanto primera determinación esencial forma parte el hecho de que el sujeto que representa se asegure a sí mismo, es decir, se asegure siempre de lo representado por él en cuanto tal. De acuerdo con este aseguramiento, la verdad de lo ente tiene, en cuanto certeza, el carácter de la seguridad (certitudo). El saber-se a sí mismo, en el que la certeza es como tal, sigue siendo por su parte una variante de la esencia de la verdad existente hasta ahora,

concretamente de la corrección (rectitudo) del representar. Pero lo correcto ya no consiste en la equiparación con un elemento que se presenta impensado en su estado de presencia. La corrección consiste ahora en la instalación de todo lo que hay que representar según la medida de corrección dispuesta en la exigencia de saber del res cogitans sive mens representador. Esta exigencia concierne a la seguridad que consiste en que todo lo que hay que representar y el representar mismo sean empujados y reunidos en la claridad y evidencia de la idea matemática. El ens es el ens co-agitatum perceptionis. El representar es ahora correcto si cumple con esta exigencia de seguridad. Una vez reconocido de este modo como correcto, es, en cuanto correctamente producido y disponible, justificado. La verdad de lo ente en el sentido de la autocerteza de la subjetidad es en el fondo, en cuanto seguridad (certitudo), la justificación del representar y lo representado por él ante su propia claridad. La justificación
226 (iustificatio) es la consumación de la iustitia y, de este modo, la propia justicia. En la medida en que el sujeto es una y otra vez sujeto, se asegura con certeza de su seguridad, se justifica ante su propia exigencia de justicia.

Al comienzo de la Modernidad vuelve a despertar la cuestión acerca de cómo el hombre, en la totalidad de lo ente, lo que equivale a decir, ante el fundamento más ente de todo ente (Dios), puede ser y estar cierto de su propia permanencia y estabilidad, esto es, de su salvación. Esta cuestión de la certeza de la salvación es la cuestión de la justificación, es decir, de la justicia (iustitia).

Dentro de la metafísica moderna es Leibniz el primero en pensar el subiectum como ens percipiens et appetens. A partir del carácter de vis del ens, piensa por primera vez claramente la esencia del ser de lo ente como voluntad. Piensa de manera moderna la verdad de lo ente como certeza. En sus 24 tesis sobre la metafísica, Leibniz dice así (tesis núm. 20): «iustitia nihil aliud est quam ordo seu perfectio circa mentes». Las mentes, esto es, las res cogitantes, son, según la tesis 22, las primariae Mundi unitates. Verdad como certeza es aseguramiento de la seguridad, es orden (ordo) y comprobación * permanente, esto es, acabamiento total, perfección (perfectio) ** . El carácter de esa puesta en seguridad o aseguramiento *** de lo que es en primer lugar y verdaderamente ente en su ser, es la iustitia (justicia).

En su fundamentación crítica de la metafísica, Kant piensa el último autoaseguramiento de la subjetividad trascendental como la quaestio juris de la deducción trascendental. Es la cuestión de derecho de la justificación del sujeto representador, que ha fijado su propia esencia en la autojustificacion de su «yo pienso».

* *N. de los T.:* «Fest-Stellung», literalmente, un 'poner fijo'.

** *N. de los T.:* «Durch-fertigung, Ver-fertigung».

*** *N. de los T.:* «Sicher-stellung».

En la esencia de la verdad como certeza, pensada ésta como verdad de la subjetidad y ésta como el ser de lo ente, se esconde la justicia experimentada a partir de la justificación de la seguridad. Es verdad que reina como esencia de la verdad de la subjetidad, pero no es pensada dentro de la metafísica de la subjetidad como verdad de lo ente. Por el contrario, la justicia tiene que presentarse ante el pensamiento de la metafísica moderna como el ser de lo ente que se sabe a sí mismo, en cuanto el ser de lo ente aparece como voluntad de poder. Dicha voluntad se sabe como esa que esencialmente instaura valores, *227*
que en dicha instauración de valores, como condiciones de su propia estabilidad esencial, se asegura y se hace justicia constantemente a sí misma y en este devenir es justicia. En ésta y como tal, la propia esencia de la voluntad de poder tiene que representar, lo que para el pensamiento metafísico moderno, significa ser. Así como en la metafísica de Nietzsche el pensamiento del valor es más fundamental que el pensamiento básico de la certeza en la metafísica de Descartes, en la medida en que la certeza sólo puede pasar por justa si vale como valor supremo, del mismo modo, en la era de la consumación de la metafísica occidental, en Nietzsche, la autocerteza que mira a sí misma de la subjetidad, se manifiesta en tanto que justificacion de la voluntad de poder, de acuerdo con la justicia que reina en el ser de lo ente.

En una obra anterior y también más conocida, en la segunda de las Consideraciones intempestivas, «De la utilidad y las desventajas de la historia para la vida» (1874), Nietzsche ya coloca en el lugar de la objetividad de las ciencias históricas a «la justicia» (parágrafo 6). De lo contrario, Nietzsche calla en lo relativo a la justicia. Es sólo en los decisivos años 1884/85, cuando se le presenta ante los ojos la «voluntad de poder» como rasgo fundamental de lo ente, cuando escribe dos pensamientos sobre la justicia, aunque no llega a publicarlos.

La primera anotación (1884) lleva por título: «Los caminos de la libertad». Dice así: «*Justicia,* como manera de pensar constructora, apartadora, eliminadora, a partir de las estimaciones de valor; *suprema representante de la vida misma*» (XIII, afor. 98).

La segunda anotación (1885) dice así: «*Justicia,* como función de un poder de amplias miras, que ve más allá de las pequeñas perspectivas del bien y del mal y, por lo tanto, goza de un horizonte de *ventaja* mucho más vasto: la intención que mira por conservar algo que es *más* que ésta o aquella persona» (XIV, afor. 158).

Una explicación exacta de estos pensamientos sobrepasaría el marco de la meditación aquí emprendida. Será suficiente remitir al ámbito esencial del que forma parte la justicia pensada por Nietzsche. Para prepararnos a la comprensión de la justicia que Nietzsche tiene a la vista, tendremos que apartar de *228*
nuestra mente todas las representaciones sobre la justicia procedentes del ám-

bito de la moral cristiana, humanista, ilustrada, burguesa y socialista. Efectivamente, Nietzsche no entiende en absoluto la justicia primordialmente como una determinación del ámbito ético y jurídico. Antes bien, la piensa a partir del ser de lo ente en su totalidad, esto es, a partir de la voluntad de poder. Así, justo es lo que se adecua a derecho. Pero qué sea de derecho es algo que se determina a partir de eso que es en cuanto ente. Por eso dice Nietzsche (XIII, afor. 462 del año 1883): «Derecho = la voluntad de eternizar una relación de poder determinada. Estar satisfecho con esto es el presupuesto. Todo lo que es digno de veneración se ve empujado a lograr que el derecho aparezca como lo eterno.»

También forma parte de esta reflexión una anotación del año siguiente: «El problema de *la justicia.* Lo primero y más poderoso es precisamente la voluntad y la fuerza para tener un poder superior. Es sólo después cuando el que domina constata 'justicia', esto es, cuando mide las cosas por su rasero; si es *muy poderoso,* puede llegar muy lejos en la *permisibilidad* y reconocimiento del individuo que está haciendo *ensayos*» (XIV, afor. 181). Es posible, y está dentro del orden, que el concepto de justicia de Nietzsche cause extrañeza a la representación usual, pero de todos modos acierta con la esencia de la justicia, que al comienzo de la consumación de la Edad Moderna del mundo y dentro de la lucha por el dominio de la tierra, ya es histórica y por eso determina toda actuación del hombre en esta era, ya sea expresamente o no, de manera oculta o abierta.

La justicia pensada por Nietzsche es la verdad de lo ente, que es al modo de la voluntad de poder. Lo que pasa es que ni ha pensado la justicia expresamente en cuanto esencia de la verdad de lo ente, ni ha llevado al lenguaje la metafísica de la subjetidad consumada a partir de este pensamiento. Con todo, la justicia es la verdad de lo ente determinada por el propio ser. En cuanto dicha verdad es la propia metafísica en su consumación moderna. En la metafísica como tal se esconde el fundamento por el que, si bien Nietz-
229 sche puede experimentar el nihilismo de manera metafísica como historia de la instauración de valores, sin embargo no puede pensar la esencia del mismo.

No sabemos qué figura escondida, estructurada a partir de la esencia de la justicia como su verdad, le estaba reservada a la metafísica de la voluntad de poder. Apenas si se ha enunciado su primera proposición fundamental y, para eso, no como tal proposición con esa forma. Es verdad que el carácter de tesis de dicha proposición, dentro de esta metafísica, es de una naturaleza particular. Es verdad que la primera proposición de valor no es la tesis suprema para un sistema deductivo de tesis. Pero si entendemos el término proposición fundamental de la metafísica con el debido cuidado, en el sentido de que nombra el fundamento esencial de lo ente como tal, esto es, dicho ente mismo en la unidad de su esencia, entonces la tesis sigue siendo suficientemente

amplia y variada como para determinar en cada caso, según la naturaleza de la metafísica, el modo de su decir sobre el fundamento.

Nietzsche también ha enunciado la primera proposición fundamental de la metafísica de la voluntad de poder bajo otra forma (Voluntad de Poder, afor. 882 del año 1888): «Tenemos *el arte, para no perecer por causa de la verdad.*»

Naturalmente, no debemos tomar esta frase sobre la relación metafísica esencial, es decir, la relación de valor entre arte y verdad, de acuerdo con nuestras representaciones cotidianas sobre la verdad y el arte. Si así ocurre, entonces todo se torna trivial y, lo que es peor y fatal, nos hurta la posibilidad de intentar una controversia esencial con la posición oculta de la metafísica que se está consumando en nuestra época, con el fin de liberar a nuestra propia esencia histórica de las nieblas producidas por la historia y las visiones del mundo.

En la última fórmula citada de la proposición fundamental de la metafísica de la voluntad de poder, arte y verdad están pensados, en cuanto primeras configuraciones de dominio de la voluntad de poder, en relación con el hombre. Cómo deba ser pensada en general la relación esencial de la verdad de lo ente como tal con la esencia del hombre dentro de la metafísica de acuerdo con su esencia es algo que le sigue permaneciendo velado a nuestro pensamiento. Apenas se plantea la cuestión que, además, por causa del predominio de la antropología filosófica se ve perdida en la confusión. En todo caso, sería *230*
un error pretender tomar la fórmula de la proposición de valor como testimonio de que Nietzsche filosofa al modo existencial. Nunca hizo tal cosa. Lo que hizo fue pensar metafísicamente. Todavía no estamos maduros para el rigor de un pensamiento como el que enunciaremos a continuación y que fue escrito por Nietzsche en la época en que meditaba sobre la obra principal que había planeado, «La Voluntad de Poder»:

«En torno al héroe todo se convierte en tragedia, en torno al semidiós, todo en sátira y en torno al dios todo se torna ¿qué?, ¿tal vez 'mundo'?» (Más allá del bien y del mal, afor. 150 [1886]).

Pero sí hemos llegado a un momento en que podemos aprender a ver que, por mucho que tomado históricamente por mor de un título tenga que mostrar otro aspecto, el pensamiento de Nietzsche no es menos concreto y riguroso que el de Aristóteles, quien en el cuarto libro de su Metafísica piensa el principio de contradicción como primera verdad sobre el ser de lo ente. La conexión ya habitual, aunque no por eso es menos cuestionable, entre Nietzsche y Kierkegaard, desconoce —a raíz de un desconocimiento de la esencia del pensar— que, en cuanto pensador metafísico, Nietzsche conserva la proximidad con Aristóteles. Aunque lo cite más a menudo, Kierkegaard permanece esencialmente lejos de Aristóteles, y esto se debe a que Kierkegaard no es un pensador, sino un escritor religioso, aunque desde luego no uno entre tantos,

sino el único a la altura del destino de su epoca. En eso reside su grandeza, siempre que hablar así no sea ya un malentendido.

En la proposición fundamental de la metafísica de Nietzsche se nombra, junto con la relación esencial de los valores arte y verdad, la unidad esencial de la voluntad de poder. A partir de dicha unidad esencial de lo ente como tal, se determina la esencia metafísica del valor. Él es la doble condición de sí mismo, puesta en la voluntad de poder y para ella.

Puesto que Nietzsche experimenta el ser de lo ente como voluntad de poder, su pensamiento tiene que pensar en dirección a los valores. Por eso se trata de plantear siempre y antes que todo la cuestión del valor. Ese cuestionar se experimenta a sí mismo como histórico.

¿Qué ocurre con los anteriores valores supremos? ¿Qué significa la desva-
231 lorización de dichos valores en relación con la transvaloración de todos los valores? Como el pensamiento según valores se basa en la metafísica de la voluntad de poder, la interpretación que hace Nietzsche del nihilismo, en cuanto proceso de desvalorización de los valores supremos y de transvaloración de todos los valores, es una interpretación metafísica, concretamente en el sentido de la metafísica de la voluntad de poder. Pero en la medida en que Nietzsche concibe su propio pensamiento, la doctrina de la voluntad de poder como «principio de la nueva instauración de valores», en el sentido de la auténtica consumación del nihilismo, ya no comprende el nihilismo de manera sólo negativa, en tanto que desvalorización de los valores supremos, sino también de manera positiva, como superación del nihilismo; en efecto, la realidad efectiva de lo efectivamente real, ahora experimentada de manera expresa, la voluntad de poder, se convierte en origen y medida de una nueva instauración de valores. Dichos valores determinan de modo inmediato el representar humano y al mismo tiempo estimulan la actuación del hombre. El ser hombre se alza a otra dimensión del acontecer.

En el pasaje citado, aforismo 125 de «La gaya ciencia», a propósito del acto humano por el que Dios ha sido muerto y, por tanto, el mundo suprasensible ha sido desvalorizado, el loco dice las siguientes palabras: «Nunca hubo un acto más grande y quien nazca después de nosotros formará parte, por mor de ese acto, de una historia más elevada que todas las historias que hubo nunca hasta ahora.»

Con la conciencia de que «Dios ha muerto» se inicia la conciencia de una transvaloración radical de los valores anteriormente supremos. Gracias a esta conciencia, el propio hombre se muda a otra historia que es más elevada, porque en ella el principio de toda instauración de valores, la voluntad de poder, es experimentada y tomada expresamente *en tanto que* realidad efectiva de lo efectivamente real, en tanto que ser de lo ente. La autoconciencia, en la que tiene su esencia la humanidad moderna, consuma de este modo su último

paso. Quiere ser ella misma la ejecutora de la voluntad de poder incondicionada. La decadencia de los valores normativos toca a su fin. El nihilismo, el hecho de «que los valores supremos se desvalorizan», ha sido superado. Esa humanidad que quiere su propio ser hombre como voluntad de poder y experimenta tal ser hombre como parte de la realidad efectiva determinada en su *232*
totalidad por la voluntad de poder, se ve determinada por una figura esencial del hombre que pasa por encima del hombre anterior.

El nombre para la figura esencial de la humanidad que pasa más allá y por encima del anterior tipo humano es «transhombre *». Con este término Nietzsche no entiende algún ejemplar aislado del ser humano en que las capacidades y miras del hombre normalmente conocido se hubieran acrecentado y aumentado hasta lo gigantesco. «El transhombre» no es tampoco ese tipo de hombre que pudiera surgir de una aplicación de la filosofía de Nietzsche a la vida. El término «transhombre» nombra la esencia de la humanidad que, en tanto que moderna, empieza a penetrar en la consumación esencial de su época. «El transhombre» es el hombre que *es* hombre a partir de la realidad efectiva determinada por la voluntad de poder y para dicha realidad.

El hombre cuya esencia es la esencia querida a partir de la voluntad de poder, es el transhombre. El querer de esta esencia que así quiere, debe corresponder a la voluntad de poder en tanto que ser de lo ente. Por eso, junto con el pensamiento que piensa la voluntad de poder, también surge necesariamente la pregunta: ¿bajo qué figura debe situarse y desplegarse la esencia del hombre que quiere a partir del ser de lo ente, a fin de serle suficiente a la voluntad de poder y de este modo ser capaz de asumir el dominio sobre lo ente? Sin previo aviso y, sobre todo, sin estar precavido, el hombre se encuentra situado, a partir del ser de lo ente, ante la tarea de asumir el dominio de la tierra. ¿Ha pensado suficientemente el hombre anterior o antiguo bajo qué modo aparece ahora el ser de lo ente? ¿Se ha asegurado el hombre antiguo de si su esencia tiene la madurez y fuerza suficientes para satisfacer la exigencia de este ser? ¿O se limita a valerse de expedientes y rodeos que le impiden nuevamente experimentar lo que es? El hombre antiguo desea seguir siendo ese hombre anterior y, al mismo tiempo, ya es querido por lo ente, cuyo ser empieza a aparecer como voluntad de poder. El hombre antiguo no está en absoluto todavía preparado en su esencia para el ser que, mientras tanto, atraviesa y domina lo *233*
ente. En dicho ser, reina la necesidad de que el hombre vaya más allá del hombre antiguo y no para satisfacer un mero deseo ni por un capricho, sino únicamente por mor del ser.

* *N. de los T.:* Traducimos así el término «Übermensch» que tradicionalmente se ha venido traduciendo por 'superhombre', a nuestro juicio erróneamente.

El pensamiento de Nietzsche que piensa el transhombre, nace del pensamiento que piensa ontológicamente lo ente como ente y, de este modo, se atiene a la esencia de la metafísica, aunque sin poder experimentar dicha esencia dentro de la metafísica. Por eso le queda oculto, como le ocurre a toda la metafísica anterior a él, en qué medida la esencia del hombre se determina a partir de la esencia del ser. Por este motivo, en la metafísica de Nietzsche queda necesariamente velado el fundamento de la relación esencial entre la voluntad de poder y la esencia del transhombre. Pero en todo velamiento reina ya una manifestación. La existentia, que forma parte de la essentia de lo ente, esto es, de la voluntad de poder, es el eterno retorno de lo mismo. El ser allí pensado contiene la relación con la esencia del transhombre. Pero esta relación permanece necesariamente impensada en su esencia conforme al ser. Por eso también a Nietzsche le queda a oscuras en qué relación se encuentra ese pensamiento que piensa el transhombre bajo la figura de Zarathustra, con la esencia de la metafísica. Por eso permanece oculto el carácter de obra de «Así habló Zarathustra». Sólo cuando un pensamiento futuro sea capaz de pensar ese «libro para todos y para ninguno» junto con las «Investigaciones acerca de la esencia de la libertad humana» de Schelling (1809) y, por lo tanto, junto con la «Fenomenología del Espíritu» de Hegel (1807) y con la «Monadología» de Leibniz (1714) y, además, sea capaz de pensar estas obras no sólo metafísicamente, sino a partir de la esencia de la metafísica, entonces y sólo entonces se habrá puesto el fundamento para el derecho y el deber, para el suelo y el horizonte de una adecuada controversia.

Resulta fácil, pero no responsable, indignarse ante la idea y la figura del transhombre, que ha sido la que ha configurado su propio malentendido, y hacer pasar esa indignación por una objeción seria. Es difícil, pero indispen-
234 sable para un futuro pensamiento, llegar a esa elevada responsabilidad a partir de la que Nietzsche ha pensado la esencia de esa humanidad que, en el destino de ser de la voluntad de poder, ha sido determinada a asumir el dominio sobre la tierra. La esencia del transhombre no es la licencia para el dominio desordenado de lo arbitrario. Es la ley, fundada en el propio yo, de una larga cadena de las mayores autosuperaciones, que son las que hacen madurar al hombre para lo ente, el cual en cuanto tal ente pertenece al ser, un ser que hace aparecer su esencia volitiva en cuanto voluntad de poder, y por medio de esa aparición hace época, concretamente la última época de la metafísica.

El hombre antiguo se llama antiguo en la metafísica de Nietzsche, porque si bien su esencia está determinada por la voluntad de poder como rasgo fundamental de todo ente, él no ha experimentado ni asumido la voluntad de poder como tal rasgo fundamental. El hombre que pasa por encima del hombre antiguo asume la voluntad de poder como rasgo fundamental de todo ente en su propio querer y, de esta manera, se quiere a sí mismo en el sentido de la

voluntad de poder. Todo ente *es* en tanto que elemento dispuesto en dicha voluntad. Lo que antes condicionaba y determinaba al modo de meta y medida la esencia del hombre, ha perdido su poder operativo incondicionado e inmediato y, sobre todo, infaliblemente efectivo en todas partes. Ese mundo suprasensible de las metas y medidas ya no despierta ni soporta la vida. Ese mundo ha perdido a su vez la vida: ha muerto. Habrá aquí y allá algo de fe cristiana, pero el amor que reina en ese mundo no es el principio eficiente y efectivo de lo que ahora ocurre. El fundamento suprasensible del mundo suprasensible, pensado como realidad efectiva y eficiente de todo lo efectivamente real, se ha vuelto irreal. Éste es el sentido metafísico de la frase metafísica «Dios ha muerto».

¿Queremos seguir cerrando los ojos a la verdad que hay que pensar en esta
frase? Si es lo que queremos, esa extraña ceguera no será, desde luego, la que
torne falsa dicha frase. Dios no va a ser un dios vivo porque sigamos obsti-
nándonos en domeñar a lo efectivamente real sin tomar primero en serio su
realidad efectiva y cuestionarla, sin pensar si el hombre ha alcanzado tanta ma- 235
durez en la esencia a la que ha sido arrastrado sacándolo del ser como para
hacerle frente a ese destino que surge de su esencia en vez de recurrir a toda
suerte de medidas aparentes.

El intento de captar sin ilusiones la verdad de dicha sentencia sobre la muerte de Dios, es algo distinto a un reconocimiento de la filosofía de Nietzsche. Si fuera ésa nuestra intención, con esa afirmación no le haríamos ningún servicio al pensar. Sólo respetamos a un pensador en la medida en que pensamos. Esto exige pensar todo lo esencial pensado en su pensamiento.

Si Dios y los dioses han muerto en el sentido de la experiencia metafísica explicada, y si la voluntad de poder es querida, con conocimiento de causa, como principio de toda posición de las condiciones de lo ente, esto es, como principio de toda instauración de valores, entonces el dominio sobre lo ente como tal pasa, bajo la figura del dominio sobre la tierra, al nuevo querer del hombre, determinado por la voluntad de poder. Nietzsche cierra la primera parte de «Así habló Zarathustra», que apareció un año después de la «La gaya ciencia», en 1883, con la frase: «*Muertos están todos los dioses, ahora queremos que viva el transhombre*».

Pensando de manera muy primaria se podría opinar que la frase dice que el dominio sobre lo ente pasa de Dios a los hombres o, de manera aún más burda, que Nietzsche coloca al hombre en el lugar de Dios. Los que así opinen, desde luego piensan poco divinamente la esencia de Dios. El hombre nunca puede ponerse en el lugar de Dios, porque la esencia del hombre no alcanza nunca el ámbito de la esencia de Dios. Por el contrario, sí que puede ocurrir algo que, en comparación con esa imposibilidad, es mucho más inquietante y cuya esencia apenas hemos empezado a pensar todavía. El lugar que, pensado

metafísicamente, es propio de Dios, es el lugar de la eficiencia causal y la conservación de lo ente en tanto que algo creado. Pues bien, ese lugar de Dios puede quedarse vacío. En su lugar puede aparecer otro lugar, esto es, un lugar que metafísicamente le corresponda, que no sea idéntico ni al ámbito de la esencia de Dios ni al del hombre, pero con el que el hombre vuelva a alcanzar
236 una relación destacada. El transhombre no ocupará nunca el lugar de Dios, porque el lugar al que se abre el querer del transhombre es otro ámbito de otra fundamentación de lo ente en su otro ser. Este otro ser de lo ente se ha convertido mientras tanto —y es lo que caracteriza el inicio de la metafísica moderna— en la subjetidad.

Todo ente es ahora o lo efectivamente real, en cuanto objeto, o lo eficiente en cuanto objetivación en la que se forma la objetividad del objeto. Representando, la objetivación dispone el objeto sobre el ego cogito. En este disponer se evidencia el ego como aquello que subyace a su propio hacer (el dis-poner poniendo-delante o re-presentando), esto es, se evidencia como subiectum. El sujeto es sujeto para sí mismo. La esencia de la conciencia es la autoconciencia. Por eso, todo ente es o bien objeto del sujeto, o bien sujeto del sujeto. En todas partes, el ser de lo ente reside en el poner-se-ante-sí-mismo y, de esta manera, im-poner-se. En el horizonte de la subjetidad de lo ente el hombre se alza a la subjetividad de su esencia. El hombre accede a la subversión. El mundo se convierte en objeto. En esta objetivación subvertidora de todo ente, aquello que en principio debe pasar a disposición del representar y el producir *, esto es, la tierra, es desplazado al centro de toda posición y controversia humana. La propia tierra ya sólo puede mostrarse como objeto del ataque que, en cuanto objetivación incondicionada, se instaura en el querer del hombre. Por haber sido querida a partir de la esencia del ser, la naturaleza aparece en todas partes como objeto de la técnica.

La siguiente anotación de Nietzsche es también de la época de 1881/82 en la que surgió el pasaje del «loco»: «Vendrá el tiempo en que se conducirá la lucha por el dominio de la tierra en nombre de *doctrinas filosóficas fundamentales*» (XII, 441).

Con esto no se dice que la lucha por la explotación sin límites de la tierra, en tanto que territorio de las materias primas, y por la utilización no ilusa del «material humano» al servicio de una incondicionada toma de poder de la vo-
237 luntad de poder en su esencia, vaya a reclamar expresamente la ayuda de una filosofía. Al contrario, se puede suponer que en cuanto teoría y construcción cultural la filosofía desaparecerá y también puede desaparecer en su

* *N. de los T.:* Convendría tener en cuenta que, con los guiones que introduce Heidegger en estas palabras, 'representar', «Vorstellen», tiene también su sentido más literal [Vor-stellen = poner delante] y lo mismo le ocurre a 'producir', «Herstellen» [Her-stellen = poner aquí, traer fuera].

forma actual, porque, en la medida en que ha sido auténtica, ha llevado ya al lenguaje la realidad efectiva de lo efectivamente real y, de este modo, ha conducido a lo ente como tal a la historia de su ser. Esas «teorías filosóficas fundamentales» no aluden a las doctrinas de los eruditos, sino al lenguaje de la verdad de lo ente como tal, verdad que es la propia metafísica bajo la figura de la metafísica de la subjetidad incondicionada de la voluntad de poder.

La lucha por el dominio de la tierra ya es, en su esencia histórica, la consecuencia de que lo ente como tal se manifieste al modo de la voluntad de poder sin haber sido sin embargo conocido o tan siquiera comprendido como dicha voluntad. De cualquier modo, las doctrinas coetáneas de la acción y las ideologías de la representación nunca dicen lo que es, ni por lo tanto qué pasa. Con el inicio de la lucha por el dominio de la tierra la era de la subjetidad se encamina hacia su consumación. Forma parte de esta consumación el hecho de que lo ente, que es en el sentido de la voluntad de poder, adquiera certeza de su propia verdad sobre sí mismo según su modo y desde cualquier perspectiva y, por tanto, también sea consciente. Tomar conciencia de algo es un instrumento necesario del querer que quiere a partir de la voluntad de poder. Esto ocurre, en lo tocante a la objetivación, bajo la forma de la planificación. Ocurre, dentro del ámbito de la subversión del hombre, en el querer-se por medio de un análisis constante de la situación histórica. Pensada metafísicamente, la situación es siempre la estación de la acción del sujeto. Cualquier análisis de la situación se funda, sépalo o no, en la metafísica de la subjetidad.

El «gran mediodía» es el tiempo de la claridad más clara, la de la conciencia, que se ha vuelto consciente de sí misma de manera incondicionada y a todos los respectos en cuanto ese saber que consiste en querer conscientemente la voluntad de poder como ser de lo ente y, en cuanto tal querer y subvirtiéndose a sí misma, superar cada fase necesaria de la objetivación del mundo y, de este modo, asegurar las existencias permanentes de lo ente para el querer más re- *238*
gular posible en forma y medida. En el querer de esta voluntad le sobreviene al hombre la necesidad de querer también las condiciones de semejante querer. Esto significa: instaurar valores y estimar todo según valores. De este modo, el valor determina todo ente en su ser. Esto nos conduce ante la pregunta siguiente:

¿Qué es ahora, en la época en que se abre manifiestamente el dominio incondicionado de la voluntad de poder, y eso manifiesto y su publicidad se convierte a su vez en una función de dicha voluntad? ¿Qué es? No preguntamos por sucesos y hechos para cada uno de los cuales se podrían crear o eliminar testimonios según la necesidad en el ámbito de la voluntad de poder.

¿Qué es? No preguntamos por tal o cual ente, sino por el ser de lo ente. Aún más: ¿preguntamos qué ocurre con el ser mismo? Y esto tampoco lo preguntamos al azar, sino desde la perspectiva de la verdad de lo ente como tal,

que alcanza el lenguaje bajo la figura de la metafísica de la voluntad de poder. ¿Qué ocurre con el ser en la era del incipiente dominio de la voluntad de poder incondicionada?

El ser se ha convertido en valor. La estabilidad de la permanencia de las existencias es una condición necesaria, planteada por la propia voluntad de poder, del aseguramiento de sí misma. Ahora bien, ¿puede estimarse más al ser que de este modo, elevándolo expresamente a valor? Lo que pasa es que, desde el momento en que el ser recibe la dignidad de valor, se le ha rebajado al nivel de una condición planteada por la propia voluntad de poder. Previo a esto, en la medida en que es estimado y dignificado en general, se le ha arrebatado al propio ser la dignidad de su esencia. Si el ser de lo ente recibe el sello del valor y si, con ello, su esencia queda sellada, entonces, dentro de esta metafísica, o lo que es lo mismo, dentro de la verdad de lo ente como tal durante esta época, se ha borrado todo camino hacia la experiencia del propio ser. Con esto estamos presuponiendo algo que tal vez no deberíamos dar por supuesto, esto es, que haya existido jamás un camino de este tipo hacia el ser y que un pensar en el ser haya pensado alguna vez el ser en cuanto ser.

Sin acordarse del ser y de su propia verdad, el pensamiento occidental
239 piensa siempre lo ente como tal desde sus inicios. Entretanto, sólo ha pensado el ser en esa verdad, de modo que sólo ha conseguido llevar ese nombre hasta el lenguaje de manera harto precaria y con una torpe multiplicidad de significados. Este pensar, que se olvida del propio ser, es el evento simple y que todo lo soporta —motivo por el que tambien es misterioso e inexperimentado—, de la historia occidental, la cual, mientras tanto, está a punto de extenderse hasta ser historia universal. Al final, el ser ha caído en la metafísica al nivel de valor. Ahí se demuestra que el ser no es admitido como ser. ¿Qué quiere decir esto?

¿Qué pasa con el ser? Con el ser no pasa nada. ¿Y si es ahí en donde se manifiesta la esencia, hasta ahora velada, del nihilismo? En ese caso, ¿sería el pensar según valores el puro nihilismo? Pero no hay que olvidar que Nietzsche concibe la metafísica de la voluntad de poder precisamente como superación del nihilismo. En verdad, mientras el nihilismo sólo sea entendido como la desvalorización de los valores supremos y la voluntad de poder como el principio de la transvaloración de todos los valores a partir de una nueva instauración de valores supremos, la metafísica de la voluntad de poder será una superación del nihilismo. Pero en esta superación del nihilismo queda elevado a principio el pensamiento según valores.

Pero si, con todo, el valor no le permite al ser que sea el ser que es en cuanto ser mismo, esa supuesta superación será, ante todo, la consumación del nihilismo. En efecto, la metafísica no sólo no piensa el propio ser, sino que ese no-pensar el ser se arropa en la apariencia de que, desde el momento en que estima el ser como valor, es indudable que piensa el ser de la manera más dig-

na, de tal modo que toda pregunta por el ser se torna superflua para siempre. Pero si, pensando en relación con el propio ser, el pensamiento que piensa todo según valores es nihilismo, entonces hasta la experiencia de Nietzsche del nihilismo —la de que se trata de la desvalorización de los valores supremos—, es nihilista. La interpretación del mundo suprasensible, la interpretación de Dios como valor supremo, no ha sido pensada a partir del propio ser. El último golpe contra Dios y contra el mundo suprasensible consiste en que Dios, lo ente de lo ente, ha sido rebajado a la calidad de valor supremo. El golpe más 240
duro contra Dios no es que Dios sea considerado incognoscible, ni que la existencia de Dios aparezca como indemostrable, sino que el Dios considerado efectivamente real haya sido elevado a la calidad de valor supremo. En efecto, este golpe no procede precisamente de los que están ahí y no creen en Dios, sino de los creyentes y sus teólogos, que hablan de lo más ente entre todos los entes sin que jamás se les ocurra pensar en el propio ser, con el fin de darse cuenta de que ese pensar y ese hablar, vistos desde la fe, son la blasfemia por excelencia en cuanto se mezclan con la teología de la fe.

Sólo ahora empieza a aparecer una débil luz en medio de la oscuridad de aquella pregunta que ya queríamos dirigirle a Nietzsche mientras atendíamos al pasaje del loco: ¿Cómo puede ocurrir que los hombres lleguen a ser capaces de matar a Dios? Porque parece evidente que es esto lo que piensa Nietzsche. Efectivamente, en todo el texto sólo se han destacado gráficamente dos frases. La primera es «*Lo hemos matado*», refiriéndose a Dios. La segunda es «*y sin embargo son ellos los que lo han cometido*», esto es, los hombres han llevado a cabo el acto de matar a Dios, a pesar de que hoy siguen sin haber oído hablar de ello.

Ambas frases gráficamente destacadas nos ofrecen la interpretación de la sentencia «Dios ha muerto». Dicha frase no tiene el significado de una negación llena de odio mezquino del tipo: no hay ningún Dios. En realidad, el significado de la frase es mucho peor: han matado a Dios. Sólo así es como aparece el pensamiento decisivo. Pero la comprensión se hace al mismo tiempo más difícil. En efecto, sería más fácil entender la frase «Dios ha muerto» en el sentido de que el propio Dios se ha alejado por propia voluntad de su presencia viva. Pero que Dios haya sido matado por otros, y a mayores, por los hombres, es algo impensable. El propio Nietzsche se asombra de semejante pensamiento y es sólo por eso por lo que inmediatamente después de la frase «*Lo hemos matado,* vosotros y yo. ¡Todos somos sus asesinos!», le hace preguntar al loco: «¿Pero cómo hemos podido hacerlo?» Nietzsche explica la pregunta repitiendo lo mismo que acaba de preguntar a través de tres perífra- 241
sis en forma de imágenes: «¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos, cuando desencadenamos la tierra de su sol?».

A la última pregunta podemos responder: la historia europea de los últimos tres siglos y medio nos dice qué hicieron los hombres cuando desencadenaron a la tierra de su sol. Pero ¿qué ha ocurrido en el fondo de esta historia con lo ente? Cuando se refiere a la relación entre el sol y la tierra, Nietzsche no sólo piensa en el giro copernicano, según la moderna comprensión de la naturaleza. El nombre sol nos recuerda de inmediato el símil de Platón. Según éste, el sol y el ámbito que abarca su luz son el terreno en el que aparece lo ente según su aspecto, según sus caras (ideas). El sol conforma y delimita el horizonte en el que se muestra el ente como tal. El «horizonte» significa el mundo suprasensible en cuanto verdaderamente ente. Éste es, al mismo tiempo, la totalidad que todo lo abarca y engloba igual que el mar. La tierra, como lugar de residencia de los hombres, está desencadenada de su sol. El ámbito de lo suprasensible que es en sí ya no se encuentra sobre los hombres a modo de luz normativa. Todo el horizonte ha sido borrado. La totalidad de lo ente como tal, el mar, ha sido bebido por los hombres. En efecto, el hombre se ha subvertido en el Yo del ego cogito. Por esta subversión, todo ente se convierte en objeto. Lo ente, en cuanto objetivo, es absorbido dentro de la inmanencia de la subjetividad. El horizonte ya no luce a partir de sí mismo. Ya no es más que el punto de vista dispuesto en las instauraciones de valor de la voluntad de poder.

Siguiendo el hilo conductor de las tres imágenes (sol, horizonte y mar), que para el pensar presumiblemente son algo más que imágenes, se pueden aclarar las tres preguntas acerca de qué se quiere decir con el suceso de la muerte de Dios. Matar significa la eliminación por parte del hombre del mundo suprasensible que es en sí. Este matar alude al proceso en el que lo ente como tal no es exactamente aniquilado, pero sí se vuelve otro en su ser. En este proceso,
242 también y sobre todo, el hombre se vuelve otro. Se vuelve aquel que aparta lo ente entendido como lo ente en sí. La subversión del hombre a la subjetividad, convierte a lo ente en objeto. Pero lo objetivo es aquello que ha sido detenido por la representación. Apartarse de lo ente en sí, esto es, la muerte de Dios, se consuma en ese aseguramiento de las existencias por medio del cual el hombre se asegura dichas existencias materiales, corporales, psíquicas y espirituales, pero sólo por mor de su propia seguridad, que quiere el dominio sobre lo ente en cuanto posible elemento objetivo con el fin de corresponder al ser de lo ente, a la voluntad de poder.

El asegurar, como adquisición de seguridad, se fundamenta en la instauración de valores. La instauración de valores tiene a todo lo ente en sí bajo su dominio y, en consecuencia, en cuanto tal ente para sí, lo ha matado, lo ha liquidado. Este último golpe para matar a Dios ha sido asestado por la metafísica, que en tanto que metafísica de la voluntad de poder consuma el pensar en el sentido del pensar según valores. Pero Nietzsche ya no reconoce este úl-

timo golpe, por el que el ser es rebajado a mero valor, como lo que es propiamente pensado en relación con el propio ser. ¿No dice el mismo Nietzsche: «Todos somos sus asesinos. ¡Vosotros y yo!»? Ciertamente; de acuerdo con esto, Nietzsche también concibe la metafísica de la voluntad de poder como nihilismo. Ahora bien, para él esto sólo significa que ella consuma del modo más agudo —puesto que es definitivo— y en tanto que movimiento de reacción en el sentido de la transvaloración de todos los valores anteriores, la anterior «desvalorización de los valores antes supremos».

Pero, precisamente, Nietzsche ya no puede pensar la nueva instauración de valores, a partir del principio de toda instauración de valores, como un dar muerte y como nihilismo. Ya no es una desvalorización en el horizonte de la voluntad de poder que se quiere a sí misma, esto es, en la perspectiva del valor y la instauración de valores.

Pero ¿qué ocurre con la propia instauración de valores, si es pensada en relación con el propio ente, es decir, también en relación con el ser? Entonces, el pensar en valores equivale a un dar muerte radical. No sólo derriba a lo ente como tal en su ser-en-sí, sino que aparta completamente al ser. Éste ya sólo *243*
puede valer como valor en donde todavía se le necesita. El pensar según valores de la metafísica de la voluntad de poder es, en un sentido extremo, mortal, porque no deja en absoluto que el propio ser haga su aparición, esto es, que alcance la viveza de su esencia. El pensar según valores impide ya de antemano incluso que el propio ser se presente en su verdad.

Pero este dar muerte que afecta a la raíz misma, ¿no es solamente la naturaleza de la metafísica de la voluntad de poder? ¿Es sólo la interpretación del ser como valor la que no permite que el propio ser sea el ser que es? Si así fuera, la metafísica de las épocas anteriores a Nietzsche tendría que haber experimentado y pensado al propio ser en su verdad o, por lo menos, hubiera debido preguntarse por él. *Pero no encontramos en ningún lugar semejante experiencia del ser mismo.* En ningún lugar nos sale al encuentro un pensar que piense la verdad del ser mismo y, por tanto, la propia verdad en cuanto ser. Incluso allí, donde el pensamiento preplatónico prepara el despliegue de la metafísica por medio de Platón y Aristóteles, en su calidad de inicio del pensamiento occidental, incluso allí, tampoco es pensado el ser. El *ἔστιν* (*ἐὸν*) *γὰρ εἶναι* nombra ciertamente al propio ser. Pero no piensa precisamente la presencia como presencia a partir de su verdad. La historia del ser comienza, y además necesariamente, con *el olvido del ser.* Así pues, no es culpa de la metafísica en cuanto voluntad de poder el que el ser mismo permanezca impensado en su verdad. Entonces, esta extraña carencia sólo depende de la metafísica en cuanto metafísica. Pero ¿qué es metafísica? ¿Conocemos acaso su esencia? ¿Puede ella misma saber dicha esencia? Si la comprende, lo hace metafísicamente. Pero el concepto metafísico de la metafísica permanece siempre retra-

sado respecto a su esencia. Esto también es válido para toda lógica, suponiendo que todavía sea capaz de pensar qué es el λόγος. Toda metafísica de la metafísica y toda lógica de la filosofía, que de alguna manera intentan trepar por encima de la metafísica, caen del modo más seguro por debajo de ella sin experimentar siquiera dónde caen ellas mismas.

Entretanto, por lo menos nuestra reflexión ve con mayor claridad un rasgo de la esencia del nihilismo. La esencia del nihilismo reside en la historia, según
244 la cual, en la manifestación de lo ente como tal en su totalidad, no se toca para nada al ser mismo y su verdad, de tal modo que la verdad de lo ente como tal vale para el ser porque falta la verdad del ser. Es cierto que en la época de la incipiente consumación del nihilismo, Nietzsche experimentó y al mismo tiempo interpretó de manera nihilista algunos rasgos del nihilismo, y, de esta manera, ocultó por completo su esencia. Pero Nietzsche nunca reconoció la *esencia* del nihilismo, como tampoco lo hizo ninguna metafísica anterior a él.

Con todo, si la esencia del nihilismo reside en la historia que quiere que la verdad del ser falte por completo en la manifestación de lo ente como tal en su totalidad y, de acuerdo con esto, no ocurra nada con el ser mismo y su verdad, entonces, en cuanto historia de la verdad de lo ente como tal, la metafísica es, en su esencia, nihilismo. Si la metafísica es el fundamento histórico de la historia universal determinada occidental y europeamente, entonces dicha historia es nihilista en un sentido muy diferente.

Pensado a partir del destino del ser, el nihil del término nihilismo significa que no pasa nada con el ser. El ser no llega a la luz de su propia esencia. En la manifestación de lo ente como tal, el propio ser se queda fuera. La verdad del ser no aparece, permanece olvidada.

Así pues, el nihilismo sería en su esencia una historia que tiene lugar con el ser mismo. Entonces residiría en la esencia del ser mismo el hecho de que éste permaneciera impensado porque lo propio del ser es sustraerse. El ser mismo se sustrae en su verdad. Se oculta en ella y se cobija en ese refugio.

En la contemplación de este refugio que se cobija a sí mismo, de la propia esencia, tal vez toquemos la esencia del misterio bajo cuya forma se presenta la verdad del ser.

La propia metafísica no sería, según esto, una mera omisión de una pregunta por el ser que aún queda por pensar. No sería ningún error. En cuanto historia de la verdad de lo ente como tal, la metafísica habría acontecido a partir del destino del propio ser. La metafísica sería en su esencia el misterio im-
245 pensado —porque guardado— del propio ser. Si fuera de otro modo, un pensamiento que se esfuerza por atenerse a lo que hay que pensar, el ser, no podría preguntar incesantemente qué es metafísica.

La metafísica es una época de la historia del ser mismo. Pero en su esencia la metafísica es nihilismo. La esencia del nihilismo pertenece a la historia, for-

ma bajo la que se presenta el ser mismo. Si es que la nada, como de costumbre, señala en dirección al ser, entonces la determinación histórica del ser del nihilismo debería haber señalado por lo menos el ámbito dentro del que se torna experimentable la esencia del nihilismo con el fin de convertirse en algo pensado que atañe a nuestra memoria. Estamos acostumbrados a escuchar una resonancia desagradable en la palabra nihilismo. Pero si meditamos la esencia histórica del ser del nihilismo, entonces a esa simple resonancia se añade algo disonante. La palabra nihilismo dice que en aquello que nombra, el nihil (la nada) es esencial. Nihilismo significa: desde cualquier perspectiva todo es nada. Todo, lo que quiere decir: lo ente en su totalidad. Pero lo ente está presente en cada una de sus perspectivas cuando es experimentado en cuanto ente. Entonces nihilismo significa que lo ente como tal en su totalidad es nada. Pero lo ente es lo que es y tal como es, a partir del ser. Suponiendo que todo «es» reside en el ser, la esencia del nihilismo consiste en que no pasa nada con el *propio* ser. El propio ser es el ser en su *verdad,* verdad que pertenece al ser.

Si escuchamos en la palabra nihilismo ese otro tono en el que resuena la esencia de lo nombrado, también oiremos de otro modo el lenguaje del pensar metafísico, que ha experimentado parte del nihilismo aunque sin haber podido pensar su esencia. Tal vez un día, con ese otro tono en nuestros oídos, meditemos sobre la época de la incipiente consumación del nihilismo de manera distinta a lo hecho hasta ahora. Tal vez entonces reconozcamos que ni las perspectivas políticas, ni las económicas, ni las sociológicas, ni las técnicas y científicas, ni tan siquiera las metafísicas y religiosas, bastan para pensar eso que ocurre en esta era. Lo que esta época le da a pensar al pensamiento no es algún sentido profundamente escondido, sino algo muy próximo, lo más próximo, y 246
que, precisamente por ser sólo eso, pasamos siempre por alto. Al pasar por encima de ello damos constantemente muerte, sin darnos cuenta, al ser de lo ente.

Para darnos cuenta de ello y aprender a tomarlo en consideración, tal vez nos baste con pensar por una vez lo que dice el loco sobre la muerte de Dios y cómo lo dice. Tal vez ya no nos apresuremos tanto a hacer oídos sordos a lo que dice el principio del texto explicado, a saber, que el loco «gritaba incesantemente: ¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!».

¿En qué medida está loco ese hombre? Está tras-tornado *. Porque ha salido fuera del plano del hombre antiguo, en el que se hace pasar los ideales del mundo suprasensible, que se han vuelto irreales, por lo efectivamente real, mientras se realiza efectivamente su contrario. Este hombre tras-tornado ha salido fuera y por encima del hombre anterior. Con todo, de esta manera lo úni-

* *N. de los T.:* Traducimos «ver-rücht», sin guiones = 'loco', con guión = cambiado de sitio, trastocado, tras-ladado.

co que ha hecho ha sido introducirse por completo en la esencia predeterminada del hombre anterior: ser el animal racional. Este hombre, así tras-tornado, no tiene por lo tanto nada que ver con ese tipo de maleantes públicos «que no creen en Dios». En efecto, esos hombres no son no creyentes porque Dios en cuanto Dios haya perdido su credibilidad ante ellos, sino porque ellos mismos han abandonado la posibilidad de creer en la medida en que ya no pueden buscar a Dios. No pueden seguir buscándolo porque ya no piensan. Los maleantes públicos han suprimido el pensamiento y lo han sustituido por un parloteo que barrunta nihilismo en todos aquellos sitios donde consideran que su opinar está amenazado. Esta deliberada ceguera frente al verdadero nihilismo, que sigue predominando, intenta disculparse de este modo de su miedo a pensar. Pero ese miedo es el miedo al miedo.

Frente a esto, el loco es manifiestamente desde las primeras frases, y para el que es capaz de escuchar aún más claramente según las últimas frases del texto, aquel que busca a Dios clamando por Dios. ¿Tal vez un pensador ha clamado ahí verdaderamente de profundis? ¿Y el oído de nuestro pensar?
247 ¿No oye todavía el clamor? Seguirá sin oírlo durante tanto tiempo como no comience a pensar. El pensar sólo comienza cuando hemos experimentado que la razón, tan glorificada durante siglos, es la más tenaz adversaria del pensar.

¿Y PARA QUÉ POETAS?

«... ¿y para qué poetas en tiempos de penuria?», pregunta la elegía de Hölder- 248
lin «Pan y Vino». Hoy apenas si entendemos la pregunta. ¿Cómo podríamos entonces entender la respuesta que da Hölderlin?

«... ¿y para qué poetas en tiempos de penuria?» La palabra 'tiempos' se refiere aquí a la era a la que nosotros mismos pertenecemos todavía. Con la venida y el sacrificio de Cristo se inaugura, para la experiencia histórica de Hölderlin, el fin del día de los dioses. Atardece. Desde que «aquellos tres», Hércules, Dioniso y Cristo, abandonaron el mundo, la tarde de esta época del mundo declina hacia su noche. La noche del mundo extiende sus tinieblas. La era está determinada por la lejanía del dios, por la «falta de dios». La falta de dios experimentada por Hölderlin no niega sin embargo la permanencia de una relación cristiana con dios en individuos singulares y en las iglesias y tampoco juzga peyorativamente tal relación con dios. La falta de dios sólo significa que ningún dios sigue reuniendo visible y manifiestamente a los hombres y las cosas en torno a sí estructurando a partir de esa reunión la historia universal y la estancia de los hombres en ella. Pero en la falta de dios se anuncia algo mucho peor. No sólo han huido los dioses y el dios, sino que en la historia universal se ha apagado el esplendor de la divinidad. Esa época de la noche del mundo es el tiempo de penuria, porque, efectivamente, cada vez se torna más indigente. De hecho es tan pobre que ya no es capaz de sentir la falta de dios como una falta.

Con dicha falta, el mundo queda privado del fundamento como aquel que funda. Abismo * significa originalmente el suelo y fundamento hacia el que,

* *N. de los T.:* En alemán la palabra 'abismo' [«Abgrund»] significa literalmente 'ausencia de fundamento'.

por estar más abajo, algo se precipita. En lo que sigue, entenderemos sin embargo ese «Ab» de la palabra abismo [Abgrund] como la ausencia total del fundamento. El fundamento es el suelo para un arraigo y una permanencia. La era a la que le falta el fundamento está suspendida sobre el abismo. Suponiendo que todavía le esté reservado un cambio a ese tiempo de penuria, en
249 todo caso sólo podrá sobrevenir cuando el mundo cambie de raíz, lo que quiere decir aquí, evidentemente, cuando cambie desde el fondo del abismo. En la era de la noche del mundo hay que experimentar y soportar el abismo del mundo. Pero para eso es necesario que algunos alcancen dicho abismo.

El cambio de la era no acontece porque en algún momento irrumpa un nuevo dios o vuelva a resurgir el antiguo desde el trasfondo. ¿Hacia dónde podría volverse el dios a la hora de su retorno si previamente los hombres no le han preparado una morada? ¿Cómo podría nunca un lugar ser adecuado al dios si previamente no ha empezado a brillar un esplendor de divinidad en todo lo que existe?

Los dioses que «estuvieron antaño aquí» sólo «retornan» en el «momento adecuado», esto es, sólo volverán cuando las cosas relativas a los hombres hayan cambiado en el lugar correcto y la manera correcta. Por eso dice lo siguiente Hölderlin en su himno inacabado «Mnemosyne», compuesto poco después de «Pan y Vino» (IV [Hellingrath] 225):

> ... No todo lo
> pueden los celestiales. Pues antes alcanzan
> el abismo los mortales. Así cambian las cosas
> con ellos. Largo es
> el tiempo, pero acontece
> lo verdadero.

Largo es el tiempo de penuria de la noche del mundo. Ésta tiene que llegar primero largamente a su propio medio. En la medianoche de esa noche es donde reina la mayor penuria del tiempo. Entonces, ese tiempo indigente ni siquiera experimenta su propia carencia. Esta incapacidad, por la que hasta la pobreza de la penuria cae en las tinieblas, es la penuria por excelencia del tiempo. La pobreza se torna completamente tenebrosa por el hecho de aparecer ya sólo como una necesidad que debe ser cubierta. Pero aún así, hay que pensar la noche del mundo como un destino que acontece más acá del pesimismo y el optimismo. Tal vez la noche del mundo se dirija ahora hacia su mitad. Tal vez la era se convierta ahora por completo en un tiempo de penuria. Pero tal vez no, todavía no, aún no, a pesar de la inconmensurable necesidad, a pesar
250 de todos los sufrimientos, a pesar de un dolor sin nombre, a pesar de una ausencia de paz en constante progreso, a pesar de la creciente confusión. Largo es el tiempo, porque hasta el terror, tomado por sí mismo como un motivo del

cambio, no logra nada mientras no se produzca un cambio entre los mortales. Ahora bien, los mortales cambian cuando se encuentran en su propia esencia. Ésta reside en que alcanzan el abismo antes que los celestiales. Si pensamos su esencia, vemos que permanecen más próximos a la ausencia, porque se sienten aludidos por la presencia, nombre del ser desde tiempos antiguos. Pero como, al mismo tiempo, la presencia también se oculta, ya es ella misma ausencia. De este modo, el abismo cobija y señala todo. En el Himno de los Titanes (IV, 210), Hölderlin llama al «abismo» ese «que todo lo señala». Aquel de entre los mortales que tenga que alcanzar el abismo antes y de otra manera que los demás, experimenta las señales que marca el abismo. Para el poeta, son las huellas de los dioses huidos. Para Hölderlin, es Dioniso, el dios del vino, el que deja este rastro a los sin dios en medio de las tinieblas de su noche del mundo. En efecto, el dios de la vid conserva en ésta y en su fruto la esencial relación mutua entre la tierra y el cielo en tanto que lugar donde se celebra la fiesta nupcial de hombres y dioses. Si acaso hay algún lugar donde los hombres sin dios puedan hallar todavía rastros de los dioses huidos será sólo en éste.

... ¿y para qué poetas en tiempos de penuria?

Hölderlin contesta humildemente a través de la boca del amigo poeta, Heinse, a quien interpelaba la pregunta:

> Pero ellos son, me dices, como los sagrados sacerdotes del dios del vino,
> que de tierra en tierra peregrinaban en la noche sagrada.

Los poetas son aquellos mortales que, cantando con gravedad al dios del vino, sienten el rastro de los dioses huidos, siguen tal rastro y de esta manera señalan a sus hermanos mortales el camino hacia el cambio. Ahora bien, el éter, único elemento en el que los dioses son dioses, es su divinidad. El elemento éter, eso en lo que la propia divinidad está todavía presente, es lo sagrado. El elemento del éter para la llegada de los dioses huidos, lo sagrado, es el rastro de los dioses huidos. Pero ¿quién es capaz de rastrear semejante rastro?
Las huellas son a menudo imperceptibles y, siempre, el legado dejado por una *251*
indicación apenas intuida. Ser poeta en tiempos de penuria significa: cantando, prestar atención al rastro de los dioses huidos. Por eso es por lo que el poeta dice lo sagrado en la época de la noche del mundo. Por eso, la noche del mundo es, en el lenguaje de Hölderlin, la noche sagrada.

Forma parte de la esencia del poeta que en semejante era es verdaderamente poeta el que, a partir de la penuria de los tiempos, la poesía y el oficio y vocación del poeta se conviertan en cuestiones poéticas. Es por eso por lo que los «poetas en tiempos de penuria» deben decir expresa y poéticamente la esencia

de la poesía. Donde ocurre esto se puede presumir una poesía que se acomoda al destino de la era. Nosotros, los demás, debemos aprender a escuchar el decir de *estos* poetas, suponiendo que no nos engañemos al pasar de largo por delante de ese tiempo que —cobijándolo— oculta al ser, desde el momento en que calculamos el tiempo únicamente a partir de lo ente, desde el momento en que lo desmembramos.

Cuanto más se acerca la noche del mundo a la medianoche, tanto más exclusivamente reina la penuria, de tal manera que escapa a su propia esencia. No sólo lo sagrado se pierde en calidad de rastro que lleva a la divinidad, sino que hasta las huellas que conducen a ese rastro perdido están casi borradas. Cuanto más se borran las huellas, tanto menos capaz puede ser un mortal aislado, que alcanza el abismo, de prestar atención a una señal y una indicación. Entonces, aún es más serio eso de que cada uno llega lo más lejos posible mientras vaya hasta donde puede por el camino que le ha sido asignado. La tercera estrofa de la misma elegía que pregunta «¿y para qué poetas en tiempos de penuria?» evoca la ley bajo la que se encuentran sus poetas:

> Una cosa es segura; ya sea al mediodía o llegue
> la medianoche, siempre queda una medida,
> común a todos, pero también hay algo propio reservado a cada uno,
> allí va y llega cada uno, a donde puede.

En su carta a Böhlendorff del 2 de diciembre de 1802, Hölderlin escribe así: «y la luz filosófica en torno a mi ventana es ahora mi alegría; ¡ojalá pueda seguir siempre como hasta ahora!».

El poeta piensa en el lugar que se determina a partir de ese claro del ser que
252 ha alcanzado su sello característico en tanto que ámbito de la metafísica occidental que se autoconsuma. La poesía pensante de Hölderlin ha impuesto su sello sobre este ámbito del pensar poético. Su poetizar habita en ese lugar con más familiaridad que ninguna otra poesía de la época. El lugar alcanzado por Hölderlin es una manifestación del ser que pertenece, ella misma, al destino del ser y le está asignada al poeta a partir de dicho destino.

Pero tal vez esa manifestación del ser dentro de la metafísica consumada es también ya el extremo olvido del ser. ¿Qué pasaría si ese olvido fuera la esencia oculta de la penuria de lo indigente de los tiempos? Entonces, naturalmente, no sería el momento para una huida estética hacia la poesía de Hölderlin. Entonces no sería el momento para convertir la figura del poeta en un mito artificial. Entonces no habría ocasión para utilizar mal su poesía convirtiéndola en fuente de hallazgos para la filosofía. Pero habría y hay la necesidad única de experimentar lo inexpresado en lo dicho por su poesía por medio de un pensar lúcido. Ésta es la vía de la historia del ser. Si alcanzamos esa vía, lle-

vará al pensamiento a un diálogo con la poesía desde la historia del ser. Para la investigación histórico-literaria, ese diálogo pasa por ser una violación anticientífica de aquello que considera como hechos. El diálogo es para la filosofía una especie de desvío que para evitar el desconcierto cae en la fantasía ensoñada. Pero el destino sigue su vía sin preocuparse por eso.

¿Nos sale hoy al encuentro por esta vía un poeta actual? ¿Nos sale al encuentro ese poeta al que hoy arrastran a menudo de manera apresurada hacia las cercanías del pensar aplastándolo bajo el peso de tanta filosofía pensada a medias? Pero preguntemos con mayor claridad esta pregunta, con el rigor adecuado.

¿Es R. M. Rilke un poeta en tiempos de penuria? ¿Qué relación guarda su poetizar con la penuria del tiempo? ¿Hasta dónde se acerca al abismo? ¿A dónde llega el poeta, suponiendo que llega hasta donde puede hacerlo?

La poesía válida de Rilke se resume, después de una paciente recolección, en los dos pequeños volúmenes de las Elegías de Duino y los Sonetos a Orfeo.
El largo camino hasta esta poesía es, en sí mismo, un camino que pregunta poé- *253*
ticamente. En el transcurso de ese camino, Rilke experimenta más claramente la penuria del tiempo. Los tiempos no son sólo de penuria por el hecho de que haya muerto Dios, sino porque los mortales ni siquiera conocen bien su propia mortalidad ni están capacitados para ello. Los mortales todavía no son dueños de su esencia. La muerte se refugia en lo enigmático. El misterio del sufrimiento permanece velado. No se ha aprendido el amor. Pero los mortales son. Son, en la medida en que hay lenguaje. Todavía se demora un canto sobre su tierra de penuria. La palabra del rapsoda preserva todavía la huella de lo sacro. Lo dice el canto de los Sonetos a Orfeo (1.ª parte, XIX):

Rápido cambia el mundo,
como formas de nubes.
A casa, a lo primigenio,
retorna todo lo consumado.

Por encima del cambio y la marcha,
más grande y libre,
dura todavía tu canto previo,
dios de la lira.

No se reconocen los sufrimientos,
no se aprende el amor,
y eso que en la muerte nos aleja,

no se desvela.
Sólo el canto sobre la tierra
consagra y celebra.

Mientras tanto, hasta la huella de lo sacro se ha vuelto irreconocible. Queda por decidir si seguimos experimentando lo sacro como rastro hacia la divinidad de lo divino o si ya sólo encontramos una huella que conduce hacia eso sagrado. También queda poco claro qué pueda ser esa huella que conduce hasta el rastro de la divinidad. Y resulta dudoso cómo puede mostrársenos una huella de ese tipo.

El tiempo es de penuria porque le falta el desocultamiento de la esencia del dolor, la muerte y el amor. Es indigente hasta la propia penuria, porque
254 rehuye el ámbito esencial al que pertenecen dolor, muerte y amor. Hay ocultamiento en la medida en que el ámbito de esa pertenencia es el abismo del ser. Pero aún queda el canto, que nombra la tierra. ¿Qué es el propio canto? ¿Cómo puede ser capaz de él un mortal? ¿Desde dónde canta el canto? ¿Hasta dónde penetra en el abismo?

A fin de dirimir si Rilke es un poeta en tiempos de penuria, y en qué medida, esto es, a fin de saber para qué los poetas, intentaremos plantar algunos hitos en el sendero que lleva al abismo. Tomamos como hitos algunas palabras fundamentales de la poesía válida de Rilke. Sólo se pueden comprender a partir del ámbito desde el que han sido dichas. Se trata de la verdad de lo ente, tal como se ha desplegado desde la consumación de la metafísica occidental por medio de Nietzsche. Rilke ha experimentado y soportado poéticamente, a su manera, ese desocultamiento de lo ente que ha recibido su sello en la consumación. Observemos cómo se muestra lo ente como tal en su totalidad para Rilke. A fin de traer a la vista ese ámbito, nos fijaremos en un poema nacido en el contexto de la poesía consumada de Rilke y, cronológicamente, un poco después de ella.

No estamos preparados para la interpretación de las Elegías y los Sonetos, porque el ámbito desde el que hablan no ha sido aún suficientemente pensado en su constitución y unidad metafísica desde la esencia de la metafísica. Pensarlo sigue siendo difícil por dos motivos. Por un lado, porque la poesía de Rilke se queda por detrás de la de Hölderlin en cuanto a su lugar y rango en la vía histórica del ser. Además, porque apenas conocemos la esencia de la metafísica y no estamos familiarizados con el decir del ser.

No sólo no estamos preparados para una interpretación de las Elegías y Sonetos, sino que tampoco debemos hacerla, porque el ámbito esencial del diálogo entre el poetizar y el pensar sólo puede ser descubierto, alcanzado y meditado lentamente. ¿Y quién puede pretender hoy estar tan familiarizado con la esencia de la poesía como con la esencia del pensar y además ser lo suficientemente fuerte como para llevar la esencia de ambos a la extrema discordia y de este modo fundar su acuerdo?

255 El poema que explicaremos a continuación no fue publicado por el propio Rilke. Se encuentra en el volumen publicado en el año 1934 titulado «Ge-

sammelte Gedichte» (p. 118) y en la colección publicada en 1935 bajo el título «Späte Gedichte» (p. 90). El poema no lleva título. Fue escrito por Rilke en junio de 1924. En una carta escrita a Clara Rilke desde Muzot, el 15 de agosto de 1924, el poeta dice así: «Pero no he sido tan descuidado y perezoso desde *todos* los puntos de vista; por suerte, el barón Lucius obtuvo su hermoso Malte ya *antes* de mi partida en junio. Hace tiempo que tengo preparada su carta de agradecimiento para mandártela. También te incluyo los versos improvisados que le he escrito en el primer volumen de la bonita edición en cuero.»

Los versos improvisados mencionados aquí por Rilke son los que, según una nota de los editores de las cartas desde Muzot (p. 404), constituyen el siguiente poema:

> Como la naturaleza abandona a los seres
> al riesgo de su oscuro deseo sin
> proteger a ninguno en particular en el surco y el ramaje,
> así, en lo más profundo de nuestro ser, tampoco nosotros
> somos más queridos; nos arriesga. Sólo que nosotros,
> más aún que la planta o el animal,
> marchamos *con* ese riesgo, lo queremos, a veces
> (y no por interés) hasta nos arriesgamos más
> que la propia vida, al menos un soplo
> más... Eso nos crea, fuera de toda protección,
> una seguridad, allí, donde actúa la gravedad de las
> fuerzas puras; lo que finalmente nos resguarda
> es nuestra desprotección y el que así la volviéramos
> hacia lo abierto cuando la vimos amenazar,
> para, en algún lugar del más amplio círculo,
> allí donde nos toca la ley, afirmarla.

Rilke llama a este poema «versos improvisados». Pero eso no visto antes nos *256*
abre una visión a partir de la cual somos capaces de pensar más claramente la poesía de Rilke. Que el poetizar también sea un asunto del pensar es algo que tenemos que empezar a aprender en este momento mundial. Tomamos el poema como un ejercicio de automeditación poética.

La construcción del poema es sencilla. Las articulaciones son claras. Dan lugar a cuatro partes: versos 1-5; versos 5-10; versos 10-12; versos 12-16. Al principio «Como la naturaleza...» corresponde en los versos 4-5 el «tampoco nosotros somos...». También se remite a ese «nosotros» el «Sólo que» del verso 5. El «sólo» es limitador, pero al modo de una caracterización, a su vez nombrada en los versos 5-10. Los versos 10-12 dicen de lo que es capaz dicha caracterización. En los versos 12-16 se piensa en qué consiste verdaderamente la misma.

Por medio del «Como..., así» del principio, el ser del hombre penetra el tema del poema. La comparación destaca al ser-hombre frente a los otros seres. Se trata de los seres vivos, las plantas y animales. El inicio de la octava elegía nombra a dichos seres en la misma comparación utilizando el término «la criatura».

Una comparación dispone lo diferente en lo igual, a fin de que se haga visible la diferencia. Esos que son diferentes, plantas y animales, por un lado, y el hombre, por otro, son iguales en la medida en que coinciden en lo mismo. Eso mismo es la relación que, en cuanto entes, guardan con su fundamento. El fundamento de los seres es la naturaleza. El fundamento del hombre no sólo es del mismo tipo que el fundamento de las plantas y animales. El fundamento es, aquí y allá, el mismo. Es la naturaleza como «plena naturaleza» (Sonetos, segunda parte, XIII).

Aquí, debemos pensar la naturaleza en el sentido amplio y esencial en el que Leibniz usa la palabra Natura, escribiéndola con mayúscula. Significa el ser de lo ente. El ser se presenta en cuanto vis primitiva activa. Ésta es la capacidad inicial y captadora, que todo lo reagrupa junto a sí y que, de este modo, abandona a cada ente a sí mismo. El ser de lo ente es la voluntad. La voluntad es esa reunión que se concentra a sí misma de cada ens consigo mis-
257 mo. Todo ente, en cuanto ente, está en la voluntad. *Es* en cuanto algo querido. Con esto se quiere decir que lo ente no es sólo y en primer lugar en cuanto algo querido, sino que él mismo, en la medida en que es, es al modo de la voluntad. Sólo en cuanto algo querido es a su vez lo que quiere, siempre a su modo, en la voluntad.

Lo que Rilke llama naturaleza no está delimitado frente a la historia. Sobre todo, no está entendido como ámbito objetivo de las ciencias de la naturaleza. La naturaleza tampoco está opuesta al arte. Es el fundamento para la historia, el arte y la naturaleza en sentido restringido. En el término naturaleza, aquí usado, todavía flota la resonancia de la temprana palabra *Φύσις*, que también es equiparada a la *ζωή*, lo que traducimos por vida. Pero la esencia de la vida, pensada tempranamente, no está representada biológicamente, sino como *Φύσις*, como lo que surge. En el poema, verso 9, la «naturaleza» también es llamada «vida». La naturaleza, la vida, nombran aquí al ser en el sentido de lo ente en su totalidad. En una anotación del año 1885/86 (Voluntad de Poder, afor. 582), Nietzsche escribe así: «El ser: no tenemos de él otra representación fuera de 'vivir'. Entonces ¿cómo algo muerto puede 'ser'?»

Rilke llama a la naturaleza fundamento originario, en la medida en que es el fundamento de ese ente que somos nosotros mismos. Esto indica que el hombre llega más profundamente al fundamento de lo ente que ningún otro ente. Desde antiguo llamamos ser al fundamento de lo ente. La relación del

ser que fundamenta con lo ente fundamentado es, aquí con el hombre o allí con la planta y el animal, la misma. Consiste en que el ser «abandona a [su] riesgo» al correspondiente ente. El ser desata y abandona a lo ente en el riesgo. Este abandono que arroja a lo ente es el auténtico riesgo. El ser de lo ente es esta relación con lo ente que consiste en arrojar al riesgo. Todo ente es arriegado. El ser es el riesgo por excelencia. Nos arriesga a nosotros, los hombres. Arriesga a los seres vivos. Lo ente es, en la medida en que sigue siendo lo arriesgado una y otra vez. Ahora bien, lo ente sigue siendo arriesgado en el ser, esto es, en un arriesgar. Por eso, el ente es abandonado al riesgo, arriesgándose él mismo. Lo ente es, en la medida en que marcha junto con el riesgo en el que es abandonado. El ser de lo ente es el riesgo. Éste reside en la voluntad, *258*
que desde Leibniz se anuncia más claramente como ser de lo ente desvelado en la metafísica. La voluntad que debemos pensar aquí no es la generalización abstracta de un querer en sentido psicológico. Por el contrario, el querer del hombre, experimentado metafísicamente, sigue siendo sólo la deseada contrapartida a la voluntad en cuanto ser de lo ente. En la medida en que Rilke representa la naturaleza como riesgo, la piensa metafísicamente a partir de la esencia de la voluntad. Esta esencia se oculta todavía tanto en la voluntad de poder como en la voluntad en cuanto riesgo. La voluntad está presente en tanto que voluntad de voluntad.

El poema no dice nada directo sobre el fundamento de lo ente, esto es, sobre el ser como riesgo por excelencia. Pero si el ser en cuanto riesgo es la relación que consiste en arrojar al riesgo y de este modo conserva eso mismo arriesgado en su arrojar, entonces, y desde el momento en que nos habla de lo arriesgado, el poema nos dice de modo directo algunas cosas sobre el riesgo.

La naturaleza arriesga a los seres vivos y «sin proteger a ninguno en particular». Del mismo modo, nosotros los hombres, en cuanto arriesgados, no le somos «más queridos» al riesgo que nos arriesga. En ambos casos tenemos que al riesgo le corresponde arrojar al peligro. Arriesgar es poner en juego. Heráclito piensa el ser como el tiempo del mundo y a éste como el juego de un niño (frag. 52): *Αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη*. «El tiempo del mundo es un niño que juega a las tablas; del juego de un niño depende el mando.» Si lo arrojado quedase fuera de peligro, no sería arriesgado. Ahora bien, si estuviera protegido, lo ente quedaría fuera de peligro. En alemán 'Schutz', 'Schütze', 'schützen' son términos que pertenecen al ámbito del verbo 'schiessen', como 'Buck', 'bücken' al de 'biegen'. 'Schiessen' significa 'schieben' en expresiones como correr el cerrojo [einen Riegel vor-schieben] *. El tejado

* *N. de los T.:* En estas líneas aparece una serie de intraducibles juegos de palabras que relacionan los campos semánticos de los distintos términos citados:

avanza y sobresale [schiesst] por encima del muro. En el campo todavía decimos que la campesina 'schiesst ein': mete [schiebt] la masa ya moldeada en el horno. La protección es lo que se ha metido antes y previamente. Es lo que impide que el peligro afecte a lo amenazado, que llegue a alcanzarlo. Lo protegido es confiado al protector. Nuestra antigua lengua alemana, más rica, habría dicho que es prometido al protector, esto es, querido*. Por el contrario, lo desprotegido ya no es «querido». Planta, animal y hombre, en la medida en que son en-
259 tes, esto es, arriesgados, coinciden en afirmar que no están protegidos propiamente. Pero al igual que se diferencian en su ser, también sigue habiendo una diferencia en su manera de estar desprotegidos.

Con todo, en cuanto arriesgados, los no-protegidos no están abandonados. Si lo estuvieran, se verían igual de poco arriesgados que si estuvieran protegidos. Entregados únicamente a la aniquilación ya no se encontrarían en la balanza. La palabra «balanza» ** todavía significa en la Edad Media algo así como peligro. Es la situación en la que las cosas pueden suceder de ésta o de la otra manera. Por eso, el instrumento que se mueve de tal manera que puede inclinarse hacia aquí o hacia allá se llama balanza. La balanza juega y practica su juego. La palabra balanza en el sentido de peligro y como nombre del instrumento procede de 'wägen', 'wegen', hacer un 'Weg' o camino, esto es, marchar, estar en movimiento. 'Be-wägen' significa poner en camino y por lo tanto en movimiento: 'wiegen', pesar. Lo que pesa ['wiegt'] se llama así porque es capaz de hacer entrar en el juego del movimiento a la balanza de esta o de la otra manera. Lo que pesa ['wiegt'] tiene peso ['Gewicht']. 'Wagen', arriesgar, significa poner en el movimiento del juego, poner sobre la 'Wage', balanza, soltar al peligro. Lo arriesgado de este modo, permanece ciertamente desprotegido, pero porque está sobre la balanza, porque permanece inscrito dentro del riesgo. Es llevado por el riesgo. Permanece, a partir de su fundamento, oculto dentro del riesgo. Lo arriesgado es, en cuanto ente, algo querido; él mismo permanece, inscrito dentro de la voluntad, al modo de la voluntad y se arriesga. Así pues, lo arriesgado está des-preocupado, sine cura, securum,

«Schutz» [protección], «Schütze» [cazador, tirador], «schützen» [proteger, resguardar]; «schieben» [normalmente 'empujar algo, correr o mover algo de sitio'] y «schiessen», que Heidegger equipara aquí a «schieben» —indicando algunas expresiones en las que se emplea en ese sentido— aunque normalmente significa «disparar», lo que lo relaciona con el significado ya citado de cazador, tirador. A su vez «Buck», «bücken» [giba y agacharse] se relacionan con «biegen» [doblar, torcer].

* *N. de los T.:* Nuevo juego de palabras en el que se relaciona el participio «verlobt» [estar prometido] con el verbo «lieben» [amar, querer] del que procede.

** *N. de los T.:* El alemán balanza «Waage» está relacionado tanto con el verbo «wagen», que significa 'arriesgar', como con el verbo «wiegen», que significa 'pesar'. Procede del verbo «wägen» —que menciona Heidegger a continuación—, un verbo que significa 'pesar', pero también implica movimiento [Be-wegung] e incluye la palabra 'camino' [Weg].

esto es, seguro. Sólo en la medida en que lo arriesgado reposa seguro en el riesgo, puede seguir al riesgo, concretamente en la desprotección de lo arriesgado. La desprotección de lo arriesgado no sólo no excluye el estar seguro en el fundamento, sino que lo incluye necesariamente. Lo arriesgado marcha junto al riesgo.

El ser, que mantiene a todo ente en la balanza, atrae de este modo a todo ente en sí y hacia sí, hacia sí como medio o centro. En cuanto riesgo, el ser mantiene en esta relación a todo ente como lo arriesgado. Pero este centro atrayente de la relación, se retira al mismo tiempo de todo ente. De este modo, el centro abandona a lo ente al riesgo y es arriesgado como riesgo. En este abandonar agrupador se oculta la esencia metafísica de la voluntad, pensada a partir del ser. El centro de lo ente, que atrae y todo lo media, el riesgo, es esa capacidad que le presta a lo arriesgado un peso, esto es, una gravedad*. *260*
El riesgo es la fuerza de gravedad. Así dice de ella un poema tardío titulado «Gravedad» («Späte Gedichte», p. 156):

> Centro, cómo te retiras
> de todo y vuelves a ganarte a ti mismo
> a partir de lo que vuela, tú, centro, el más fuerte.
>
> En pie: como un trago la sed,
> la gravedad le atraviesa.
>
> Pero del dormido cae,
> como de cargada nube,
> rica lluvia de gravedad.

La gravedad aquí citada es, a diferencia de la gravitación física de la que solemos oír hablar, el centro de lo ente en su totalidad. Por eso, Rilke la llama «el inaudito centro» (Sonetos, segunda parte, XXVIII). Es el fundamento en cuanto «medio», que —mediando— mantiene las cosas unidas y agrupa todo en el juego del riesgo. El centro o medio inaudito es «el eterno contrincante» en el juego universal del ser. El mismo poema, en el que el ser aparece como riesgo, nombra (en los versos 11 y 12) la relación mediadora como «gravedad de las puras fuerzas». La gravedad pura, el centro inaudito de todo riesgo, el eterno contrincante en el juego del ser, es el riesgo.

En la medida en que el riesgo arroja a lo arriesgado, también lo mantiene en la balanza. El riesgo libera a lo arriesgado de tal manera que lo arrojado no es liberado más que a una atracción hacia el centro. En virtud de esa atracción,

**N. de los T.:* Pesado se dice en alemán «schwer», adjetivo incluido en las palabras 'fuerza de gravedad' o 'gravedad' [Schwerkraft, Schwere].

lo arriesgado es prestado al centro. El riesgo recoge hacia sí una y otra vez a lo arriesgado en esa atracción. Recoger algo y hacerse con algo sacándolo de alguna parte, hacer que nos llegue algo, es lo que llamamos recibirlo o percibirlo. Éste es el sentido originario de la palabra alemana 'Bezug': recepción, percepción *. Todavía hablamos de percibir una mercancía, un sueldo, etc. La
261 atracción que en cuanto riesgo atrae y atañe a todo ente y lo mantiene dentro de esa atracción hacia sí, es la percepción por excelencia. La palabra percepción es un término fundamental de la poesía válida de Rilke, concretamente en giros como «la pura percepción», «la completa», «la verdadera», «la más clara», «la otra percepción» (esto es, la misma percepción desde otro punto de vista).

La «percepción» ['Bezug'] de Rilke sólo se comprende a medias o, lo que es lo mismo, no se entiende en absoluto, en el caso de que se conciba únicamente en el sentido de la palabra 'relación'. La mala interpretación del término se hace aún más grave cuando se concibe esta relación como el referirse del Yo humano al objeto. Este significado, esto es, «referirse a», es el más reciente desde el punto de vista histórico. Aunque, desde luego, el término «Bezug» de Rilke también conoce ese significado, no lo adopta en primera línea, sino únicamente desde el fundamento del sentido más originario. El giro «la completa percepción» no es pensable si nos representamos la palabra 'Bezug' como mera relación. La gravedad de las fuerzas puras, el centro inaudito, la pura percepción, la completa percepción, la plena naturaleza, la vida, el riesgo, son lo mismo.

Todos los nombres citados nombran a lo ente como tal en su totalidad. La manera de hablar habitual de la metafísica también dice para esas mismas cosas «el ser». Según el poema, la naturaleza debe ser pensada como riesgo. Aquí, la palabra riesgo nombra simultáneamente al fundamento que arriesga y a lo arriesgado en la totalidad. Esta ambigüedad no es casual ni tampoco basta con notar su existencia. En ella habla claramente el lenguaje de la metafísica.

Todo arriesgado, en cuanto éste o aquel ente, se encuentra introducido en la totalidad de lo ente y reposa en el fundamento de la totalidad. Eso que en cada caso es ente de ésta o de la otra manera, *es* en cada caso según la fuerza atrayente por la que se mantiene en la atracción de la completa percepción. El tipo de atracción de la percepción es el modo de relación con el centro en cuanto pura gravedad. Por eso, la naturaleza llega a su presentación cuando se dice cómo lo arriesgado es percibido en cada caso en la atracción hacia el centro. Según esto, es en cada caso en el medio de lo ente en su totalidad.

* *N. de los T.:* La palabra «Bezug» significa, en un contexto normal, 'relación' [Beziehung], pero en este ensayo Heidegger la usa en el sentido de recibir o percibir algo, motivo por el que la traducimos por 'percepción', sin referirnos —claro está— a la percepción sensorial.

Rilke gusta de llamar con el término «lo abierto» a esa completa percepción
a la que queda abandonado todo ente en cuanto arriesgado. Se trata de otra 262
palabra fundamental de su poesía. «Abierto» significa en el lenguaje de Rilke eso que no cierra o impide el paso. No cierra porque no pone límites. No limita, porque dentro de sí está libre de todo límite. Lo abierto es la gran totalidad de todo lo ilimitado. Permite que los seres arriesgados pasen dentro de la pura percepción en su calidad de atraídos, de tal modo que siguen pasando múltiplemente los unos hacia los otros sin toparse con barrera alguna. Pasando atraídos de esta manera, eclosionan en lo ilimitado, lo infinito. No se disuelven en la nada anuladora, sino que se resuelven en la totalidad de lo abierto.

A lo que Rilke se refiere con esa palabra no es a algo que se determine en absoluto por medio de la apertura en el sentido del desocultamiento de lo ente, que permite que lo ente se haga presente como tal. Si intentáramos interpretar eso abierto a lo que alude Rilke en el sentido del desocultamiento y de lo que se desoculta, habría que decir que lo que Rilke experimenta como abierto es precisamente lo cerrado, lo no iluminado, lo que sigue su camino hacia lo ilimitado de tal modo que no puede toparse ni con algo inusual ni con nada en absoluto. En donde hay algo que sale al encuentro surge un límite. Donde hay limitación lo limitado es reconducido y empujado hacia sí mismo y por tanto retraído hacia sí mismo. La limitación desvía, cierra la relación con lo abierto y convierte esa misma relación en una relación desviada. La limitación dentro de lo ilimitado nace en la representación humana. Lo que se encuentra enfrente no le permite al hombre ser inmediatamente en lo abierto. En cierto modo, excluye al hombre del mundo y lo sitúa ante el mundo, siendo aquí «el mundo» lo ente en su totalidad. Por el contrario, lo mundano es lo abierto mismo, la totalidad de lo no objetivo. Pero el término «lo abierto», como la palabra «riesgo», es ambiguo en cuanto término metafísico. Significa tanto la totalidad de las percepciones ilimitadas de la pura percepción como la apertura en el sentido de la falta de límites reinante en todas partes.

Lo abierto permite entrar. Pero esto no significa un permiso para entrar y acceder a lo cerrado, como si lo oculto hubiera de desvelarse para poder ma-
nifestarse como algo no oculto. Permitir entrar significa traer y ordenar dentro 263
de la totalidad no iluminada de la atracción de la pura percepción. Este permiso de entrada tiene, en cuanto manera de ser de lo abierto, el carácter de una implicación al modo de la gravedad de las fuerzas puras. Cuanto menos se le niega al riesgo la entrada en la pura percepción, tanto más forma parte de la gran totalidad de lo abierto. Por eso, Rilke llama a los seres que son inmediatamente arriesgados en esa grandeza y se mecen en ella «las cosas de mucha costumbre», es decir, las cosas habituales, cotidianas (Späte Gedichte, p. 22). El hombre no forma parte de ellas. La octava elegía de Duino canta la dife-

rente relación que mantienen los seres vivos y el hombre con lo abierto. La diferencia reside en los distintos grados de la conciencia. La diferenciación de lo ente según este punto de vista es, desde Leibniz, moneda corriente de la moderna metafísica.

Se puede saber lo que piensa Rilke cuando usa la palabra «lo abierto» gracias a una carta escrita por él a un lector ruso, que le había hecho preguntas sobre su octava elegía, en su último año de vida (25 de febrero de 1926) (*vid.* M. Betz, «Rilke in Frankreich. Erinnerungen-Briefe-Dokumente», 1938, p. 289). Rilke escribe lo siguiente: «Usted debe entender el concepto de 'abierto', que he intentado proponer en esa elegía, *de tal manera* que el grado de conciencia del animal sitúa a éste en el mundo sin que tenga que enfrentarse permanentemente a él (como hacemos nosotros); el animal está *en el mundo;* nosotros estamos *ante el mundo* debido a ese curioso giro y a la intensificación que ha desarrollado nuestra conciencia.» Rilke continúa: «Con 'lo abierto' no me refiero por tanto a cielo, aire y espacio; para el que contempla y juzga éstos también son 'objetos' y en consecuencia 'opacos' y cerrados. El animal, la flor, *son* presumiblemente todo aquello sin darse cuenta y por eso tienen ante ellos y sobre ellos esa libertad indescriptiblemente abierta que tal vez sólo tenga equivalentes (muy pasajeros) en los primeros instantes de amor —cuando un ser humano ve en otro, en el amado, su propia amplitud— o en la exaltación hacia Dios.»

Planta y animal están incluidos dentro de lo abierto. Están «en el mundo».
264 El «en» significa que están inscritos, de modo no iluminado, dentro de la corriente de atracción de la pura percepción. La relación con lo abierto es —si todavía podemos hablar aquí de una relación «con»— una inconsciente imbricación, puramente ansiosa y atrayente, en la totalidad de lo ente. Con la intensificación de la conciencia, cuya esencia es para la metafísica moderna la representación, también aumenta el estado y la forma de estar enfrentados de los objetos. Cuanto mayor es la conciencia, tanto más excluido del mundo se ve el ser consciente. Por eso, en el lenguaje de la carta citada, el hombre está «ante el mundo». No se encuentra inscrito en lo abierto. El hombre se encuentra frente al mundo. No habita inmediatamente en la corriente y soplo de la completa percepción. Dicho pasaje de la carta hace progresar muy especialmente la comprensión de lo abierto, porque Rilke niega ahí expresamente que haya que pensar lo abierto en el sentido de la apertura del cielo y el espacio. El pensamiento de lo abierto en el sentido de la esencial y más originaria claridad del ser, se encuentra completamente al margen de la poesía de Rilke, que permanece cubierta por la sombra de una metafísica nietzscheana algo dulcificada.

Lo que pertenece inmediatamente a lo abierto es introducido por él dentro de la corriente de la atracción del centro. Por eso, de entre todos los arriesgados, el que primero pertenece a lo abierto es el que, según su naturaleza,

siente una suerte de estupor, de tal modo que en su estupefacción nunca aspira hacia algo que pudiera enfrentársele. Lo que así se presenta se halla bajo el influjo de «un oscuro deseo».

Como la naturaleza abandona a los seres
al riesgo de su oscuro deseo....

Oscuro se entiende aquí en el sentido de sordo: que no irrumpe fuera de la corriente de atracción de ese ilimitado seguir pasando que no se ve molestado por un continuo relacionar todo en todos los sentidos, forma bajo la que se precipita la representación consciente. Oscuro significa al mismo tiempo, como en el caso del sonido sordo, eso que yace en la profundidad y tiene la naturaleza de un soporte. Oscuro no se entiende en el sentido negativo de romo
o pesado. Rilke no piensa el oscuro deseo como algo bajo o inferior. Da testi- *265*
monio de la pertenencia de las citadas cosas de mucha costumbre de la naturaleza a la totalidad de la pura percepción. Por eso puede decir Rilke en una poesía tardía: «que para nosotros el ser de las flores sea grande» (Späte Gedichte, p. 89; *vid.* Sonetos, segunda parte, XIV). Así como el citado pasaje de la carta piensa el hombre y los seres vivos desde el punto de vista de su diferente relación de conciencia con lo abierto, del mismo modo el poema llama a los «seres» y a «nosotros» (los hombres) desde la perspectiva de su diferente relación con el riesgo (versos 5 y ss.):

... Sólo que nosotros,
más aún que la planta o el animal,
marchamos *con* ese riesgo...

Que el hombre marche con el riesgo más aún que la planta o el animal podría significar en primera instancia que el hombre se encuentra inscrito dentro de lo abierto con menos barreras todavía que esos seres. El «más» hasta debería significar eso, si no fuera porque el «con» está destacado gráficamente mediante la cursiva. Esa forma de destacar el «con» no significa una mayor intensidad en esa manera citada de ir libremente con el riesgo, sino simplemente que, para el hombre, marchar *con* el riesgo es algo expresamente representado y propuesto en su propósito. El riesgo y lo que arriesga, la naturaleza, lo ente en su totalidad, el mundo, están para el hombre situados fuera, fuera de esa sorda oscuridad de la percepción ilimitada. Pero ¿dónde se sitúa lo así situado y por medio de qué? La naturaleza es puesta ante el hombre por medio del poner delante o re-presentar del ser humano. El hombre sitúa ante sí el mundo como lo objetivo en su totalidad y se sitúa ante el mundo. El hombre dispone el mundo en relación hacia sí mismo y trae aquí la naturaleza, la produce, para

sí mismo. Este traer aquí, este producir*, debemos pensarlo en toda su amplia y múltiple esencia. El hombre encarga la naturaleza allí donde ella no basta a su representar. El hombre produce cosas nuevas allí donde le faltan. El hombre desplaza las cosas de allí donde le molestan. El hombre oculta las cosas allí donde le distraen de sus propósitos. El hombre expone las cosas allí donde las evalúa para su compra y utilización. El hombre expone allí donde exhibe sus propios resultados y ensalza y hace propaganda de su propia empresa. En esta
266 múltiple producción el mundo es detenido y llevado a su estar. Lo abierto se convierte en objeto y de este modo es desviado hacia el hombre. Frente al mundo como objeto, el hombre se exhibe a sí mismo y se establece como aquel que impone todas estas producciones deliberada o intencionalmente.

Traer algo ante sí de tal modo que eso traído determine desde todos los puntos de vista, en tanto que algo previamente representado, todos los modos de la producción, es un rasgo fundamental de la conducta que conocemos como querer. El querer aquí mencionado es la producción en el sentido de esa autoimposición intencional o deliberada de la objetivación. Plantas y animales no quieren, en la medida en que ensordecidos en el estupor de su deseo, nunca traen ante sí lo abierto como objeto. No pueden marchar junto con el riesgo en cuanto elemento representado. Debido a que están inscritos dentro de lo abierto, la pura percepción nunca llega a ser eso otro enfrentado a ellos, objetivo. Por el contrario, el hombre marcha *«con»* el riesgo porque es, en el sentido mencionado, ese ser que quiere:

> ... Sólo que nosotros,
> más aún que la planta o el animal
> marchamos *con* ese riesgo, lo queremos...

El querer aquí citado es la autoimposición, cuyo propósito *ya ha* dispuesto el mundo como la totalidad de objetos producibles. Este querer determina el ser del hombre moderno sin que al principio sea consciente de su alcance, sin que sepa todavía hoy a partir de qué voluntad, en cuanto ser de lo ente, es querido ese querer. El hombre moderno se revela en ese querer como aquel que en todas las relaciones con todo lo que es y, por tanto, también consigo mismo, se alza como el productor que se autoimpone y eleva ese alzarse al nivel de un dominio incondicionado. La totalidad de las existencias objetivas, bajo cuya forma se manifiesta el mundo, es asignada y encomendada a la producción autoimpositiva y de este modo queda sometida a su mandato. El que-

* *N. de los T.:* En las siguientes frases Heidegger hace un juego de palabras entre 'producir' [Herstellen], 'encargar' [Be-stellen], 'representar'[Vor-stellen], 'desplazar, descolocar' [um-stellen], 'descolocar, ocultar' [ver-stellen], 'exponer' [aus-stellen], 'exhibir' [heraus-stellen] y 'establecer' [auf-stellen], términos en los que está siempre presente el verbo «stellen»: poner.

rer tiene en sí la naturaleza del mandato, pues, efectivamente, la autoimposición intencional es un modo en el que lo que compete a la producción y lo objetivo del mundo se reasumen en una unidad incondicionada y por lo tanto completa. Allí, en la reasunción de sí misma, se anuncia el carácter de 267
mandato de la voluntad. Con dicho carácter, en el transcurso de la metafísica moderna se manifiesta como ser de lo ente la esencia largo tiempo oculta de la voluntad que estaba presente desde hacía tiempo.

Según esto, también el humano querer puede ser sólo al modo de la autoimposición, si previamente obliga a que entre todo en su reino sin pasarlo por alto. Para este querer todo se convierte de antemano, y por lo tanto de manera irrefrenable, en material de la producción que se autoimpone. La tierra y su atmósfera se convierten en materias primas. El hombre se convierte en material humano uncido a las metas propuestas. La instauración incondicionada de la autoimposición por la que el mundo es producido intencional o deliberadamente en virtud de un mandato humano, es un proceso que nace de la esencia oculta de la técnica. Es sólo a partir de la época moderna cuando comienza a desplegarse esa esencia como destino de la verdad de lo ente en su totalidad, mientras que hasta ese momento sus manifestaciones e intentos dispersos habían quedado presos en el extenso ámbito de la cultura y la civilización.

La ciencia moderna y el Estado total, en su calidad de resultados necesarios de la esencia de la técnica, son también su consecuencia. Lo mismo se puede decir de los medios y formas empleados para la organización de la opinión pública mundial y de las representaciones cotidianas del ser humano. No sólo se objetiva técnicamente lo vivo para su dominio y utilización, sino que el ataque de la física atómica a las manifestaciones de vida como tal, se encuentra en pleno esplendor. En el fondo, la propia esencia de la vida debe entregarse en manos de la producción técnica. El hecho de que hoy se pretenda con toda seriedad encontrar en los resultados y en la posición de la física atómica posibilidades para demostrar la libertad humana e instaurar una nueva doctrina de valores, es señal del dominio de la representación técnica, cuyo despliegue se ha sustraído desde hace tiempo al ámbito de las opiniones y concepciones personales de los individuos singulares. El poder esencial de la técnica también se muestra allí, donde todavía se intenta dominar la técnica con ayuda de antiguas posiciones de valor en terrenos secundarios, esfuerzos para los que sin em- 268
bargo se recurre ya a medios técnicos, que son todo menos formas puramente externas. Efectivamente, el uso de maquinarias y la fabricación de máquinas no son ya en absoluto la propia técnica, sino sólo el instrumento más adecuado para la instauración de su esencia en el medio objetivo de sus materias primas. Hasta eso, el hecho de que el hombre se convierta en sujeto y el mundo en objeto, es una consecuencia de la esencia de la técnica que se establece a sí misma y no al contrario.

En la medida en que lo abierto es experimentado por Rilke como lo no objetivo de la plena naturaleza, el mundo de ese hombre que quiere debe destacarse, por el contrario y del modo adecuado, como lo objetivo. A la inversa, una mirada que contempla en el exterior la totalidad intacta de lo ente, puede captar, a partir de las manifestaciones de la técnica en vías de instauración, una señal procedente del ámbito del que tal vez pueda venir una superación de lo técnico más constructiva y originaria.

Las construcciones informes de la producción técnica se interponen ante lo abierto de la pura percepción. Las cosas que fueron creciendo anteriormente desaparecen a toda velocidad. Ya no pueden mostrar lo que les es propio a través de la objetivación. En una carta del 13 de noviembre de 1925, Rilke escribe así:

> Todavía para nuestros abuelos una 'casa', una 'fuente', una torre conocida, incluso su propio vestido, su abrigo, eran infinitamente más e infinitamente más familiares; casi cada cosa era un recipiente en el que encontraban algo humano y acumulaban lo humano. Ahora, procedentes de América, nos invaden cosas vacías e indiferentes, cosas sólo aparentes, *engañifas de vida*... Una casa, según la concepción americana, una manzana americana o un racimo de uvas de los de allí, no tienen *nada* en común con la casa, el fruto, el racimo en el que se habían introducido la esperanza y la meditación de nuestros ancestros... (Cartas desde Muzot, pp. 335 y ss.).

Pero lo americano sólo es una reacción concentrada de la esencia de la voluntad moderna de lo europeo sobre una Europa para la que, claro está, en la consumación de la metafísica llevada a cabo por Nietzsche, por lo menos ya se
269 han pensado previamente los ámbitos de la esencial cuestionabilidad de un mundo en el que el ser comienza a imponer su dominio como voluntad de voluntad. No es lo americano lo que nos amenaza hoy en primer lugar, sino que la esencia inexperimentada de la técnica ya amenazaba a nuestros antepasados y a sus cosas. La lección que podemos extraer de la meditación de Rilke no reside en su intento por salvar todavía las cosas de sus antepasados. Pensando con mayor antelación, debemos reconocer qué es lo que se torna cuestionable en relación con el carácter de cosa de las cosas. Rilke también escribe ya anteriormente, desde Duino, el 1 de marzo de 1912, lo siguiente: «El mundo se repliega, pues también por su parte las cosas hacen lo mismo, en la medida en que van desplazando cada vez más su existencia a la vibración del dinero, construyéndose allí una especie de espiritualidad que ya está superando su realidad tangible. En la época de la que me ocupo [Rilke se refiere al siglo XIV] el dinero todavía era oro, todavía era un metal, una cosa bella, la más manejable, la más inteligible de todas» (Cartas, 1907/14, pp. 213 y ss.). Todavía una década antes, Rilke publica en el «Libro de la peregrinación» (1901), el segundo

del «Libro de las horas», los siguientes versos de anticipadora clarividencia (Obras Completas, vol. II, p. 254):

> Los reyes del mundo son viejos
> y no tendrán herederos.
> Los hijos mueren ya de niños,
> y sus pálidas hijas entregaron
> al más fuerte las enfermas coronas.
> El vulgo las trocea para hacer monedas,
> el nuevo señor del mundo
> las dilata en el fuego para hacer máquinas
> que sirvan rugientes a su voluntad;
> pero la dicha no está con ellas.
>
> El metal siente añoranza. Y quiere
> abandonar las monedas y ruedas,
> que le enseñan una vida pequeña.
> Y de las fábricas y las cajas fuertes
> retornará a los filones
> de las montañas, cuyas fallas
> se cerrarán nuevamente tras él.

En lugar de las cosas, que antaño se daban libremente y eran percibidas 270
como un contenido de mundo, ahora cada vez se hace más prepotente, rápida y completa la objetividad del dominio técnico sobre la tierra. No sólo dispone todo ente como algo producible en el proceso de producción, sino que provee los productos de la producción a través del mercado. Lo humano del hombre y el carácter de cosa de las cosas se disuelven, dentro de la producción que se autoimpone, en el calculado valor mercantil de un mercado que, no sólo abarca como mercado mundial toda la tierra, sino que, como voluntad de la voluntad, mercadea dentro de la esencia del ser y, de este modo, conduce todo ente al comercio de un cálculo que domina con mayor fuerza donde no precisa de números.

El poema de Rilke piensa el hombre como el ser que se arriesga en un querer, el cual, sin experimentarlo ya, es querido en la voluntad de voluntad. Queriendo así, el hombre puede marchar de tal modo con el riesgo, que se autopropone como ese que impone a todo lo que existe su hacer y dejar de hacer. Así, el hombre arriesga más que la planta o el animal. De acuerdo con esto, también se encuentra en el peligro de distinta manera que ellos.

Tampoco los seres (plantas y animales) están especialmente protegidos, por mucho que estén inscritos en lo abierto y allí asegurados. Frente a ellos, el hombre, en tanto que aquel que se quiere a sí mismo, no sólo no está especial-

mente asegurado por la totalidad de lo ente, sino que carece de toda protección (verso 13). En cuanto representador y productor se encuentra ante lo abierto limitado. Así, se encuentra expuesto, él mismo y sus cosas, al peligro creciente de convertirse en un mero material, en una mera función de la objetivación. El propio propósito de esa autoimposición desarrolla el ámbito del peligro consistente en que el hombre pierda su mismidad en la producción ilimitada. La amenaza que afecta a la esencia del hombre surge a partir de esa misma esencia. Dicha esencia reside sin embargo en la relación del ser con él. Así, por medio de ese quererse a sí mismo, el hombre se encuentra amenazado en un sentido esencial, esto es, se ve precisado de protección, aunque al mismo tiempo, por esa misma naturaleza esencial, se encuentra carente de protección.

Esta «desprotección» nuestra (verso 13) sigue siendo diferente y en la mis-
271 ma medida que ese no estar especialmente protegidos de las plantas y los animales, como su «oscuro deseo» es diferente del quererse a sí mismo del hombre. La diferencia es infinita porque no existe tránsito alguno entre el oscuro deseo y la objetivación dentro de la autoimposición. Pero el deseo no sólo sitúa al hombre «fuera de toda protección», sino que la imposición de la objetivación del mundo elimina cada vez con más decisión hasta la posibilidad de protección. En la medida en que el hombre construye técnicamente el mundo como objeto, se obstruye voluntaria y completamente el camino hacia lo abierto, que de todas formas ya estaba bloqueado. El hombre que se autoimpone es asimismo, quiéralo o no, sépalo o no, el funcionario de la técnica. No sólo se encuentra fuera de lo abierto y ante él, sino que a través de la objetivación del mundo se aparta propiamente de la «pura percepción». El hombre se separa de la pura percepción. El hombre de la era de la técnica se encuentra en semejante separación frente a lo abierto. Esta separación no es una separación de..., sino una separación frente o contra...

La técnica es la instauración incondicionada —situada en la autoimposición del hombre— de la desprotección incondicionada sobre el fundamento de la aversión reinante en toda objetivación contra la pura percepción, bajo cuya forma el inaudito centro de todo ente atrae hacía sí todas las fuerzas puras. La producción técnica es la organización de la separación. La palabra separación es, en el sentido recién esbozado, otra palabra fundamental de la poesía válida de Rilke*.

Lo mortal no es la tan mentada bomba atómica, en cuanto especial maquinaria de muerte. Lo que hace tiempo amenaza mortalmente al hombre, y

* *N. de los T.:* Heidegger va a jugar con dos palabras que en este contexto tienen prácticamente el mismo significado; por un lado «Abkehr» —que traducimos por aversión para respetar el posterior juego con 'inversión' y 'volverse hacia o contra'— y por otro «Abschied» que traducimos por separación.

precisamente con la muerte de su esencia, es lo incondicionado del puro querer, en el sentido de su deliberada autoimposición en todo. Lo que amenaza al hombre en su esencia es esa opinión de la voluntad que piensa que por medio de una liberación, transformación, acumulación y dirección pacíficas de las energías naturales, el hombre puede hacer que la condición humana sea soportable para todos y, en general, dichosa. Pero la paz de eso pacífico es únicamente la actividad constante y no perturbada de la locura de la autoimpo- 272
sición intencional que sólo se dirige a sí misma. Lo que amenaza al hombre en su esencia es la opinión de que esa imposición de la producción podría arriesgarse sin peligro, siempre que al lado de eso se conservase la validez de otros intereses, tal vez los de una fe. Es como si esa relación esencial en la que se encuentra el hombre con respecto a la totalidad de lo ente, por medio del querer técnico, pudiera disponer todavía de una estancia especial y separada en alguna construcción aneja, que fuera capaz de ofrecer algo más que un mero refugio pasajero en las propias ilusiones y autoengaños como, por ejemplo, la huida hacia los dioses griegos. Lo que amenaza al hombre en su esencia es la opinión de que la producción técnica pone al mundo en orden, mientras que es precisamente ese orden el que nivela a todo ordo o todo rango en la uniformidad de la producción y, de este modo, destruye de antemano el ámbito del posible origen de un rango y reconocimiento a partir del ser.

No es la totalidad del querer la que constituye primordialmente el peligro, sino el propio querer bajo la forma de la autoimposición dentro de un mundo permitido únicamente como voluntad. El querer que es querido por esta voluntad ya se ha decidido por el mando incondicionado. Con esta decisión, se ve completamente entregado a manos de la organización total. Pero es sobre todo la propia técnica la que impide cualquier experiencia de su esencia. Porque mientras se despliega por completo, desarrolla en las ciencias una especie de saber al que siempre le queda cerrada la posibilidad de alcanzar algún día el ámbito esencial de la técnica y sobre todo la de volver a pensar su origen esencial.

La esencia de la técnica sólo surge a la luz del día lentamente. Ese día es la noche del mundo transformada en mero día técnico. Ese día es el día más corto. Con él nos amenaza un único invierno infinito. Ahora, no sólo se le niega protección al hombre, sino que lo salvo de todo lo ente permanece en tinieblas. Lo salvo * se sustrae. El mundo se torna sin salvación, pierde todo carácter sagrado. De este modo, no sólo lo sagrado permanece oculto como rastro

* *N. de los T.:* Traducimos 'salvo' para «Heil», palabra en la que se encierra tanto el sentido de íntegro, incólume, no vulnerado, 'sano y salvo' (de ahí el saludo «Heil» como ¡Salve!, como el de salvación, incluso redención, además de resonar —bajo la forma «Heilig»— el sentido de 'sacro, sagrado'. «Heil-los» lo traduciremos por 'falta de salvación' aunque lleva también implícito el sentido de 'falta de sacralidad' y «Un-heil» por 'lo no salvador', aunque su sentido habitual es 'desgracia, calamidad, mal'.

que lleva hacia la divinidad, sino que hasta esa huella hacia lo sagrado, lo salvo, parece haber sido borrada. A no ser que haya todavía algunos mortales que sean capaces de ver cómo les amenaza la falta de salvación *en tanto* que falta de
273 salvación. Tendrían que llegar a ver qué peligro acecha al hombre. El peligro consiste en esa amenaza que atañe a la esencia del hombre en su relación con el propio ser y no en peligros casuales. Este peligro es *el* peligro. Se esconde de todo ente en el abismo. A fin de que el peligro sea visto y mostrado, tiene que haber esos mortales que son capaces de alcanzar antes el abismo.

> Pero donde está el peligro, crece
> también lo salvador
>
> (Hölderlin IV, 190).

Tal vez cualquier otra salvación que no venga de allí, de *donde* está el peligro, siga siendo no salvadora *. Por buenas que sean sus intenciones, toda salvación por medio de alguna estratagema sigue siendo para el hombre amenazado en su esencia, a lo largo de su destino, una apariencia inconsistente. La salvación tiene que venir del lugar donde la esencia de los mortales cambia. ¿Hay mortales que llegan antes al abismo de lo indigente y su penuria? Estos mortales entre los mortales serían los más arriesgados. Serían aún más osados que el ser humano que se autoimpone, quien a su vez es ya más osado que la planta o el animal.

Rilke dice así en los versos 5 y ss.:

> ... Sólo que nosotros,
> más aún que la planta o el animal,
> marchamos *con* ese riesgo, lo queremos...

Y en la misma línea sigue así:

> ... a veces
> (y no por interés) hasta nos arriesgamos más
> que la propia vida, al menos un soplo
> más...

El hombre no es sólo esencialmente más arriesgado que la planta o el animal. A veces, el hombre hasta es más arriesgado «que la propia vida». La vida significa aquí: lo ente en su ser, la naturaleza. El hombre es a veces más

* *N. de los T.:* Para distinguir de su salvación con sentido de sacralidad, Heidegger emplea otro término para esta salvación que es «Un-heil», esto es, 'no salvadora'; nos referimos a «retten, Rettung».

osado que el riesgo, más ente que el ser de lo ente. Pero el ser es el fundamento de lo ente. Quien es más arriesgado que el fundamento, se atreve a ir allí, a donde se deshace todo fundamento, al abismo. Pero si el hombre es el arriesgado que marcha junto con el riesgo, en la medida en que lo quiere, entonces esos hombres que a veces son más arriesgados, deben querer aún más. Ahora 274
bien, ¿existe un aumento de ese querer por encima de lo incondicionado de la autoimposición intencional? No. Entonces, aquellos que a veces son más arriesgados, sólo pueden querer más en la medida en que su querer es otro en su esencia. Así, querer y querer no serían inmediatamente lo mismo. Esos que quieren más a partir de la esencia del querer, siguen siendo más conformes a la voluntad en cuanto ser de lo ente. Corresponden antes al ser que se muestra como voluntad. Quieren más en la medida en que son más dispuestos *. ¿Quiénes son esos más dispuestos que arriesgan más? Parece como si el poema no contestase expresamente a esta pregunta.

Ahora bien, los versos 8-11 nos dicen algo sobre esos más osados, aunque sea negativamente y de manera muy aproximada. Los más arriesgados no se arriesgan por interés propio o por su propia persona. No pretenden ni conseguir alguna ventaja ni adular su amor propio. A pesar de ser más arriesgados tampoco pueden jactarse de haber realizado grandes hazañas. En efecto, sólo son más arriesgados en una muy pequeña medida; «... un soplo más». Ese «más» de riesgo es tan nimio como un soplo fugaz e imperceptible. Es imposible deducir quiénes son esos más arriesgados a partir de una indicación tan poco precisa.

Por contra, los versos 10-12 dicen lo que aporta ese riesgo que se atreve a ir más allá del ser de lo ente:

> ... Eso nos crea, fuera de toda protección,
> una seguridad, allí, donde actúa la gravedad de las
> fuerzas puras....

Como todos los seres, sólo somos entes en cuanto arriesgados dentro del riesgo del ser. Como, sin embargo, en cuanto seres que quieren marchamos junto con el riesgo, somos más arriesgados y, por tanto, estamos más a merced del peligro. En la medida en que el hombre se enclava en la autoimposición intencional y se instala por medio de la objetivación incondicionada en la separación frente a lo abierto, es él mismo el que provoca su propia desprotección.

En contrapartida, el riesgo más arriesgado nos crea una seguridad. Ahora bien, esto no ocurre por medio de la edificación de protecciones en torno a lo

* *N. de los T.:* Traducimos el adjetivo «willig» —semánticamente ligado a «Wille» [voluntad] y «wollen» [querer]— por 'ser dispuesto', esto es, tener buena disposición, ser 'voluntarioso' en su sentido más positivo.

275 desprotegido, pues de este modo simplemente se erigirían protecciones en donde falta protección. Para ello haría precisamente falta una producción. Tal cosa sólo es posible en la objetivación, pero ésta nos corta el camino frente a lo abierto. El riesgo más arriesgado no produce ninguna protección, pero nos procura una seguridad. Seguro, securus, sine cura, significa: sin cuidado. El cuidado tiene aquí la naturaleza de la autoimposición intencional por los caminos y con los medios de la producción incondicionada. Sólo estaremos libres de cuidado si no instalamos nuestro ser exclusivamente en el ámbito de la producción y el encargo, de lo útil y lo susceptible de protección. Sólo estamos seguros donde no contamos ni con la desprotección ni con una protección edificada sobre el querer. Una seguridad sólo existe fuera de la aversión de la objetivación contra lo abierto, «fuera de toda protección», fuera de la separación frente a la pura percepción. La percepción es el centro inaudito de toda atracción que atrae a cada cosa dentro de lo ilimitado y la conduce al centro. Este centro es el «allí» donde actúa la gravedad de las fuerzas puras. La seguridad es el reposo resguardado dentro del tejido de la completa percepción.

El riesgo más arriesgado, que quiere más que toda autoimposición porque es dispuesto, nos «crea» una seguridad en lo abierto. Crear significa extraer de la fuente. Extraer de la fuente significa tomar lo que emana y llevar lo recibido. El riesgo más arriesgado del querer dispuesto no fabrica nada. Recibe y da lo recibido. Lleva en la medida en que despliega lo recibido en su plenitud. El riesgo más arriesgado lleva a cabo, pero no produce. Sólo un riesgo que se torna más arriesgado en la medida en que es dispuesto puede llevar a cabo recibiendo.

Los versos 12-16 definen en qué consiste el riesgo más arriesgado, que osa salir fuera de la protección y nos lleva allí a una seguridad. El riesgo no elimina en absoluto la desprotección impuesta por la autoimposición intencional. En la medida en que el ser del hombre se sume en la objetivación de lo ente, permanece sin protección en medio de lo ente. Así desprotegido, el hombre
276 permanece relacionado con la protección desde la perspectiva de que carece de ella y, por tanto, permanece dentro de la protección. Por contra, la seguridad está fuera de toda relación con la protección: «fuera de toda protección».

De acuerdo con esto, parece como si para la seguridad y para que podamos adquirirla hiciera falta un riesgo que abandone toda relación con la protección y la desprotección. Pero sólo lo parece. En realidad, cuando pensamos a partir de lo cerrado de la completa percepción, acabamos por experimentar lo que finalmente, esto es, de antemano, nos libra del cuidado de la autoimposición desprotegida (versos 12 y ss.):

> ... lo que finalmente nos resguarda
> es nuestra desprotección...

¿Cómo puede resguardar la desprotección si sólo lo abierto proporciona abrigo, mientras que la desprotección consiste en la permanente separación frente a lo abierto? La desprotección sólo puede resguardar cuando se invierte la aversión contra lo abierto, de manera que se vuelve hacia lo abierto y dentro de él. Así, es la desprotección la que, una vez invertida, resguarda. Resguardar significa aquí, por un lado, que la inversión de la separación lleva a cabo ese resguardar y, por otro, que en cierto modo la propia desprotección procura por sí misma una seguridad. Lo que resguarda...

> es nuestra desprotección y el que así la volviéramos
> hacia lo abierto cuando la vimos amenazar.

El «y» conduce a la explicación que dice de qué modo es posible eso tan extraño, el hecho de que nuestra desprotección nos procure una seguridad fuera de toda protección. Ahora bien, la desprotección nunca resguarda porque la invirtamos cada vez que se torna amenazadora. La desprotección resguarda sólo en la medida en que ya la hemos invertido, en que ya la hemos vuelto hacia lo abierto. Rilke dice: «que así la volviéramos hacia lo abierto». En ese volverse reside un modo destacado de inversión. En ese volverse, la desprotección se encuentra de antemano invertida en su esencia, como una totalidad. Lo destacado del volverse consiste en que hayamos visto esa desprotección como eso que amenaza. Sólo semejante haber visto contempla el peligro. Ve que la desprotección como tal amenaza a nuestra esencia con la pérdida de su pertenencia a lo abierto. En este haber visto es en donde debe residir el volverse o la inversión. Una vez invertida, la desprotección se encuentra en «lo abierto». Ha- 277
biendo visto el peligro en tanto que peligro esencial, tenemos que haber llevado a cabo la inversión de la aversión contra lo abierto. Esto implica que lo abierto mismo tiene que haberse vuelto hacia nosotros de una manera tal que podemos volver hacia él nuestra desprotección...

> para, en algún lugar del más amplio círculo,
> allí, donde nos toca la ley, afirmarla.

¿Cuál o qué es el más amplio círculo? Rilke piensa presumiblemente en lo abierto y concretamente según un determinado punto de vista. El más amplio círculo rodea todo lo que es. El círculo engloba o abraza a todo lo ente, de tal modo que en esta unificación es el ser de lo ente. Pero ¿qué significa «ente», «lo que es»? Cierto que el poeta nombra lo ente en su totalidad con las palabras «naturaleza», «vida», «lo abierto», «la completa percepción». Es más, siguiendo la costumbre del lenguaje metafísico hasta nombra esa totalidad redonda de lo ente con el término «el ser». Pero nunca llegamos a saber qué esencia tiene ese

ser. Aunque ¿no se dice ya algo cuando Rilke llama al ser el riesgo que todo lo arriesga? No cabe duda. Por lo tanto, también intentamos volver a pensar lo así nombrado en la esencia moderna del ser de lo ente dentro de la voluntad de voluntad. Sólo que ahora el discurso sobre el más amplio círculo no nos dice nada preciso si intentamos pensar lo así nombrado como lo ente en su totalidad y el círculo unificador como el ser de lo ente.

En nuestra calidad de seres pensantes no podemos dejar de pensar que inicialmente el ser de lo ente ya ha sido pensado desde la perspectiva del círculo. Pero pensamos este carácter esférico del ser de modo demasiado ligero y superficial si antes no hemos preguntado y experimentado cómo se presenta inicialmente el ser de lo ente. El *ἐόν*, lo ente, de los *ἐόντα*, de lo ente en su totalidad, se llama el *Ἕν*, el uno unificador. Pero ¿en qué consiste esta unificación circular como rasgo fundamental del ser? ¿Qué significa ser? *ἐόν*, lo que es, significa, estar presente, concretamente en el desocultamiento. Pero en la presencia se oculta una manera de aportar desocultamiento que permite que
278 venga a la presencia aquello que se presenta. Lo único que verdaderamente está presente es la propia presencia, que en todas partes es como lo mismo en su propio centro y, en cuanto tal, es la esfera. Lo esférico no reside en una especie de rodeo que abarca, sino en el centro desocultador que resguarda, iluminando, a lo presente. Lo esférico de la unificación y ésta misma tienen el carácter de ese iluminar desocultador dentro del cual lo presente puede llegar a la presencia. Por eso, Parménides (frag. VIII, 42) llama al *ἐόν* la presencia de lo que se presenta, el *εὔκυκλος σφαίρη*. Esa esfera bien redondeada debe ser pensada en cuanto ser de lo ente, en el sentido de la unificación desocultadora e iluminadora. Eso que siempre unifica a su modo nos da pie para que le demos el nombre de esfera iluminadora, la cual, en cuanto desocultadora, no rodea precisamente, sino que iluminando ella misma, libera en la presencia. Nunca nos debemos representar esta esfera del ser y su carácter esférico como un objeto. ¿Acaso entonces de manera no objetiva? No; eso sería buscar refugio en un simple modo de hablar. Hay que pensar lo esférico a partir de la esencia inicial del ser en el sentido de la presencia desocultadora.

¿Se refiere la expresión de Rilke acerca del más amplio círculo a ese carácter esférico del ser? No sólo no hay nada que nos permita pensar esto, sino que la caracterización del ser de lo ente como riesgo (voluntad) habla completamente en contra de dicha acepción. Sin embargo, Rilke mismo habla en una ocasión de la «esfera del ser» en un contexto que atañe directamente a la interpretación del discurso sobre el más amplio círculo. En una carta del día de Reyes de 1923 (*vid.* Inselalmanach, 1938, p. 109) Rilke escribe así: «como la luna, seguramente la vida también tiene una cara siempre oculta que *no* es su contrario, sino lo que le falta para la perfección, la completitud, para la verdadera, salva y completa esfera *del ser*». Por mucho que no debamos forzar una imagen

corporal a partir del cuerpo celeste que se representa aquí objetivamente, no deja de estar claro que en este caso Rilke no piensa lo esférico desde la perspectiva del ser en el sentido de la presencia iluminadora y unificadora, sino desde la perspectiva de lo ente en el sentido del número completo de todas sus caras. La esfera del ser aquí citada, esto es, de lo ente en su totalidad, es lo abierto en cuanto lo cerrado de las puras fuerzas que, carentes de límites, fluyen y actúan las unas sobre las otras. El más amplio círculo es la completitud de 279
toda la percepción de la atracción. A este más amplio círculo corresponde en cuanto centro más poderoso «el inaudito centro» de la gravedad pura.

Volver la desprotección hacia lo abierto significa «afirmar» esa desprotección dentro del más amplio círculo. Semejante afirmación sólo cabe donde la totalidad del círculo no sólo es desde cualquier perspectiva completa, sino del mismo número y, como tal, ya está o yace ahí y es, por tanto, el positum. A éste sólo le puede corresponder la posición y nunca la negación. También esas caras de la vida que nos quedan ocultas deben ser tomadas positivamente, desde el momento en que son. En la ya mentada carta del 13 de noviembre de 1925 se dice lo siguiente: «La muerte es la *cara de la vida* que nos queda oculta y no está alumbrada por nosotros» (Cartas desde Muzot, p. 332). La muerte y el reino de los muertos, en cuanto esa otra cara, forman parte de la totalidad de lo ente. Ese ámbito es «la otra percepción», esto es, la otra cara de la completa percepción de lo abierto. En el más amplio círculo de la esfera de lo ente se encuentran esos ámbitos y lugares que, como eso que nos queda oculto, parecen ser algo negativo, pero no lo son si nos paramos a pensar todo desde la perspectiva del más amplio círculo de lo ente.

Visto desde lo abierto, también la desprotección parece ser algo negativo, en tanto que separación frente a la pura percepción. La autoimposición de la objetivación separadora de la naturaleza quiere siempre la permanencia de los objetos producidos y sólo deja valer como ente y positivo a dicha permanencia. La autoimposición —de naturaleza separadora— de la objetivación técnica es la negación permanente de la muerte. Por medio de dicha negación la propia muerte se convierte en algo negativo, lo no permanente y nulo por antonomasia. Si, a pesar de todo, volvemos la desprotección hacia lo abierto, la introduciremos en el más amplio círculo de lo ente, dentro del cual sólo podemos afirmar la desprotección. La vuelta hacia lo abierto es la renuncia a leer negativamente aquello que es. ¿Pero qué es más ente, es decir, pensado modernamente, qué es más cierto que la muerte? La citada carta del 6 de enero de 1923 dice que se trata de «leer la palabra 'muerte' *sin* negación».

Si volvemos la desprotección como tal hacia lo abierto, entonces la inver- 280
timos en su esencia —esto es, en tanto que separación frente a la pura percepción—, la volvemos hacia el más amplio círculo. Sólo nos queda afirmar lo así invertido. Pero semejante afirmación no significa transformar el no en

un sí, sino reconocer lo positivo como lo ya presente, lo que yace ante nosotros. Esto ocurre cuando dejamos que la desprotección invertida pertenezca a ese lugar dentro del más amplio círculo «donde nos toca la ley». Rilke no dice 'una ley' ni tampoco piensa en una regla. Piensa en eso que «nos toca». ¿Quiénes somos nosotros? Somos los que quieren, que instauran el mundo como objeto a la manera de la autoimposición intencional. Si nos vemos tocados desde el más amplio círculo, nuestra propia esencia se ve tocada. Tocar significa poner en movimiento. Nuestra esencia es puesta en movimiento. En ese tocar, nuestro querer se ve conmovido, de tal modo que sólo entonces la esencia del querer llega a la apariencia y al movimiento. Es sólo entonces cuando el querer se convierte en un querer dispuesto.

Pero ¿qué es lo que viene a tocarnos inmediatamente desde el más amplio círculo? ¿Qué es lo que nos bloquea el paso y se nos sustrae por nuestra propia causa en nuestro habitual querer la objetivación del mundo? La otra percepción: la muerte. Ella es la que toca a los mortales en su esencia y de este modo los coloca en el camino hacia el otro lado de la vida y por tanto en la totalidad de la pura percepción. La muerte reúne y agrupa así en la totalidad de lo ya planteado o puesto, en el positum de la completa percepción. En cuanto tal agrupación del poner, la muerte es la pro-posición o ley, así como la cordillera es la reunión de las montañas en la totalidad de su configuración *. Allí, donde nos toca la ley, se encuentra dentro del más amplio círculo el lugar en el que podemos dejar entrar positivamente en la totalidad de lo ente a la desprotección invertida. La desprotección así invertida nos resguarda finalmente, fuera de toda protección, dentro de lo abierto. Pero ¿cómo es posible semejante inversión? ¿De qué manera puede ocurrir la inversión de la aversión separadora contra lo abierto? Presumiblemente, sólo puede ocurrir si la inversión nos vuelve previamente hacia el más amplio círculo y nos hace entrar
281 a nosotros mismos dentro de él en nuestra esencia. El ámbito de la seguridad debe habérsenos mostrado primero, debe sernos primero accesible en cuanto posible terreno para que se produzca la inversión. Lo que, con todo, nos aporta una seguridad y con ella la dimensión de la seguridad, es ese riesgo que a veces arriesga más que la propia vida.

Pero este riesgo más arriesgado no se ocupa aquí y allá de nuestra desprotección. No intenta cambiar tal o cual modo de objetivar el mundo. Lo que hace es volver la desprotección como tal. El riesgo más arriesgado introduce propiamente a la desprotección dentro del ámbito que le es propio.

* *N. de los T.:* Dentro del alemán 'ley' [Ge-setz] se encuentra el verbo 'poner' [setzen] —juego que reproducimos con el español pro-posición— de la misma manera que en 'cordillera' [Ge-birg] se encuentra la palabra 'montaña' [Berg]. El prefijo «Ge» es un indicativo de colectivo: «Gebirg» es la reunión de varias montañas como «Gesetz» es la reunión de varios modos de poner.

¿Cuál es la esencia de la desprotección si consiste en la objetivación que reside a su vez en la autoimposición intencional? Lo objetivo del mundo se torna *permanente* en la producción representadora. Esta representación presenta. Pero lo presente está presente en una representación que tiene la naturaleza de un cálculo. Esta representación no conoce nada visible. Lo visible del aspecto de las cosas, la imagen que ofrecen a la intuición inmediata sensible, desaparece. La producción calculadora de la técnica es un «hacer sin imagen» (IX elegía). Con sus diseños, la autoimposición intencional pone ante la imagen visible el proyecto de una figura meramente calculada. Cuando el mundo se sume en lo objetivo de la figura solamente pensada, se sitúa en lo no sensible e invisible. Eso permanente debe su presencia a un poner, cuya actividad pertenece a la res cogitans, esto es, a la conciencia. La esfera de la objetividad de los objetos permanece dentro de la conciencia. Lo invisible propio de lo objetivo pertenece al interior de la inmanencia de la conciencia.

Ahora bien, si la desprotección es la separación frente a lo abierto, pero la separación consiste en la objetivación que pertenece a lo invisible e interno de la conciencia calculadora, entonces la esfera esencial de la desprotección es lo invisible e interno de la conciencia.

Pero en la medida en que la inversión de la desprotección en lo abierto atañe de antemano a la esencia de la desprotección, dicha inversión es una inversión de la conciencia, concretamente en el *interior* de la esfera de la 282
conciencia. La esfera de lo invisible e interno determina la esencia de la desprotección, pero también la manera en que ha sido invertida dentro del más amplio círculo. De este modo, aquello hacia lo que debe volverse lo esencialmente interno e invisible, con el fin de hallar su propia particularidad, sólo puede ser lo más invisible de lo invisible y lo más interno de lo interno. En la metafísica moderna se determina la esfera de lo interno invisible en cuanto ámbito de la presencia de los objetos calculados. Dicha esfera es la que Descartes caracteriza como conciencia del ego cogito.

Casi al mismo tiempo que Descartes, Pascal descubre frente a la lógica de la razón calculante, la lógica del corazón. Lo interno y lo invisible del ámbito del corazón no es sólo más interno que lo interno de la representación calculadora, y por ello más invisible, sino que al mismo tiempo alcanza más lejos que el ámbito de los objetos únicamente producibles. Es sólo en la más profunda interioridad invisible del corazón donde el hombre se siente inclinado a amar a los antepasados, los muertos, la infancia, los que aún están por venir. Esto forma parte del más amplio círculo, que ahora se muestra como la esfera de la presencia de la completa y salva percepción. Es verdad que dicha presencia, como la de la conciencia habitual de la producción calculante, es una presencia de la inmanencia. Pero el interior de la conciencia inhabitual si-

gue siendo el espacio íntimo en el que, para nosotros, todo ha pasado por encima de lo numérico del cálculo y, libre de semejantes límites, puede fluir y derramarse en la totalidad ilimitada de lo abierto. Esto superfluo que excede al número surge, en relación con su presencia, en el interior y lo invisible del corazón. La última frase de la novena elegía, que canta la pertenencia de los hombres a lo abierto, dice así: «Nace en mi corazón una existencia que excede al número.»

El más amplio círculo de lo ente se torna presente en el ámbito interno del corazón. La totalidad del mundo llega aquí, de acuerdo con todas sus percepciones, a una presencia igual de esencial. Utilizando el lenguaje de la metafísica, Rilke dice para ello «existencia». La completa presencia del mundo es, en su más amplia acepción, «existencia mundanal». Se trata de otro nombre
283 para lo abierto, a partir de otro modo de nombrar, que ahora piensa lo abierto en la medida en que la aversión representadora y productiva contra lo abierto se ha vuelto, a partir de la inmanencia de la conciencia calculadora, hacia la intimidad del corazón. Por eso, el espacio íntimo del corazón para la existencia mundanal se llama también «espacio interno del mundo». «Mundial» significa la totalidad de lo ente.

En una carta desde Muzot del 11 de agosto de 1924, Rilke escribe así:

> Por muy extendido que esté lo 'externo' apenas soporta con todas sus distancias siderales una comparación con las dimensiones, *con la dimensión profunda de nuestro interior*, que ni siquiera precisa la generosa espaciosidad del universo para ser casi interminable en sí. Así pues, si los muertos, si los que están por venir precisan una estancia, *¿qué* refugio les podría resultar más agradable y señalado que este espacio imaginario? A mí siempre me parece como si nuestra conciencia habitual habitara la cima de una pirámide cuya base se extendiera tan completamente por dentro de nosotros (y hasta cierto punto por debajo de nosotros), que cuanto más capaces nos vemos de aposentarnos en ella, tanto más universalmente inscritos nos sentimos en aquellas cosas que, independientes del espacio y del tiempo, nos son dadas en la existencia terrestre o, en el sentido más amplio, en la existencia *mundanal.*

Frente a esto, lo objetivo del mundo queda saldado en esa representación, que trata con el tiempo y el espacio como quanta del cálculo, y puede saber tan poco de la esencia del tiempo como de la esencia del espacio. Rilke tampoco piensa más a fondo la espacialidad del espacio interior del mundo, ni tan siquiera se pregunta si acaso ese espacio interior del mundo, puesto que le ofrece una estancia a la presencia mundial, no se fundamenta con dicha presencia en una temporalidad cuyo tiempo esencial constituye, con el espacio esencial, la unidad originaria de ese espacio-tiempo, bajo cuya forma se presenta el propio ser.

En lugar de esto, Rilke intenta comprender dentro de la estructura esférica de la metafísica moderna, esto es, dentro de la esfera de la subjetidad como esfera de la presencia interna e invisible, esa desprotección establecida por la esencia autoimpositiva del hombre, de tal modo que la propia desprotección, que ha sido invertida, nos resguarda en el ámbito más íntimo e invisible del más amplio espacio interno del mundo. La desprotección en cuanto tal res- 284
guarda. Efectivamente, le da a la esencia del hombre, en cuanto interior e invisible, la señal para una inversión de la aversión contra lo abierto. La inversión señala el ámbito interno de lo interior. La inversión de la conciencia es por lo tanto una interiorización rememorante* que vuelve la inmanencia de los objetos de la representación en una presencia dentro del espacio del corazón.

Mientras el hombre se limita a sumirse en la autoimposición intencional, no sólo él mismo está sin protección, sino también las cosas, en la medida en que se han convertido en objetos. Es verdad que ahí reside también una transformación de las cosas en dirección a lo interno e invisible. Pero esta transformación sustituye lo perecedero de las cosas por las construcciones imaginarias de los objetos calculados. Éstos son producidos para su desgaste. Cuanto antes se gastan, antes es necesario volver a reemplazarlos por otros con mayor rapidez y facilidad aún. Lo que permanece en la presencia de las cosas objetivas, no es su reposar en ellas mismas dentro del mundo que les es propio. Lo permanente de las cosas producidas, en cuanto meros objetos para el uso, es la reposición o sustitución.

De igual modo que a nuestra desprotección le pertenece, en el predominio de la objetividad, la desaparición de las cosas conocidas, así la seguridad de nuestra esencia exige también un salvamento de las cosas fuera de la pura objetividad. La salvación consiste en que las cosas, dentro del más amplio círculo de la completa percepción, puedan reposar en sí mismas, lo que significa que puedan descansar sin límites unas en otras. Tal vez incluso el volverse de nuestra desprotección hacia la existencia mundanal, dentro del espacio interno mundial, deba comenzar por que cambiemos lo perecedero y por tanto pasajero de las cosas objetivas, haciéndolas salir fuera de lo interior y lo invisible de la conciencia únicamente productiva e introduciéndolas en lo verdaderamente interno del espacio del corazón para dejarlas surgir allí de modo invisible. De acuerdo con esto, la carta del 13 de noviembre de 1925 (Cartas desde Muzot, p. 335), dice así:

* *N. de los T.:* Traducimos con esta expresión la palabra «Er-innerung»; si no estuviera separada por el guión, «Erinnerung» significaría simplemente 'recuerdo', 'memoria', incluso 'reminiscencia', pero con el guión Heidegger pretende remarcar la segunda parte del término —«innerung»— que significa 'interiorización'. Es esta interiorización reminiscente la que vuelve, en el sentido de que transforma, lo objetivo en lo interno del corazón.

«... nuestra tarea es imprimir en nuestra alma esta tierra provisional y perecedera de modo tan doloroso y apasionado que su esencia vuelva a surgir en nosotros 'invisible'. *Nosotros somos las abejas de lo invisible. Libamos incesante-*
285 *mente la miel de lo visible, para acumularlo en la gran colmena de oro de lo Invisible* *».

La interiorización rememorante vuelve nuestra esencia, cuyo carácter sólo consiste en querer e imponer, junto con sus objetos, en el ámbito más íntimo e invisible del espacio del corazón. Allí, todo es interioridad: no sólo todo permanece vuelto hacia esto verdaderamente interno de la conciencia, sino que dentro de esto interno una cosa se vuelve libre de límites en lo otro. La interioridad del espacio interno del mundo nos libera lo abierto. Sólo lo que retenemos de este modo internamente (par coeur), lo sabemos verdaderamente externamente, de memoria **. En eso interior somos libres, fuera de la relación con los objetos que nos rodean y que sólo nos protegen en apariencia. En esa interioridad del espacio interno del mundo existe una seguridad que se encuentra fuera de toda protección.

Pero, y esto es lo que preguntamos siempre, ¿cómo puede esa interiorización rememorante de eso ya inmanentemente objetivo de la conciencia ocurrir en lo más íntimo del corazón? Atañe a lo interior y lo invisible. Pues tanto aquello interno rememorado como aquello hacia lo que se rememora tiene esa esencia. La interiorización rememorante invierte la separación y permite entrar en el más amplio círculo de lo abierto. ¿Quién de entre los mortales es capaz de semejante rememoración inversora?

Es verdad que el poema dice que una seguridad de nuestra esencia nos llega por el hecho de que los hombres «a veces hasta nos arriesgamos más... que la propia vida, al menos un soplo más...».

¿Qué arriesgan esos que arriesgan más? El poema, aparentemente, no responde. Por eso, intentamos salir con nuestro pensamiento al encuentro del poema, ayudándonos, además, de otros poemas.

Preguntamos ¿qué podría arriesgarse que fuera todavía más arriesgado que la propia vida, esto es, el riesgo mismo, es decir, algo más arriesgado que el ser de lo ente? En cualquier caso y desde todos los puntos de vista, lo arriesgado debe ser de tal manera que ataña a todo ente, en la medida en que es ente. De este tipo es el ser; pues no se trata de un modo especial entre otros, sino del modo de lo ente como tal.

* *N. de los T.:* En francés en el original con traducción alemana entre paréntesis.

** *N. de los T.:* Heidegger hace un juego entre «inwendig» [internamente, interno] y «auswendig», cuya traducción paralela tendría que ser 'externo', pero que en el lenguaje habitual significa algo que 'se sabe de memoria', lo que en francés se dice de forma más ajustada al caso 'par coeur', pues, en efecto, de lo que se trata es de eso que se sabe desde dentro del espacio interno del corazón y allí se graba.

¿Con qué se puede superar al ser, si el ser es lo único propio de lo ente? 286
Sólo consigo mismo, sólo con lo que le es propio y concretamente entrando expresamente en eso que le es propio. Entonces el ser sería el único que se supera completamente a sí mismo (lo trascendens por excelencia). Pero esta superación no va más allá, trascendiendo hacia otra cosa, sino que retorna a sí misma y a la esencia de su verdad. El propio ser atraviesa este retornar y es él mismo su dimensión.

Cuando pensamos esto, experimentamos que dentro del propio ser hay algo «más» que forma parte de él y, por tanto, existe la posibilidad de que también allí, donde el ser es pensado como riesgo, pueda reinar eso más arriesgado que el propio ser, en la medida en que habitualmente nos representamos el ser a partir de lo ente. El ser atraviesa como él mismo su ámbito, delimitado (τέμνειν, tempus) por el hecho de presentarse en la palabra. El lenguaje es el ámbito o recinto (templum), esto es, la casa del ser. La esencia del lenguaje no se agota en el significado ni se limita a ser algo que tiene que ver con los signos o las cifras. Es porque el lenguaje es la casa del ser, por lo que sólo llegamos a lo ente caminando permanentemente a través de esa casa. Cuando caminamos hacia la fuente, cuando atravesamos el bosque, siempre caminamos o atravesamos por las palabras «fuente» y «bosque», incluso cuando no pronunciamos esas palabras, incluso cuando no pensamos en la lengua. Pensando desde el templo del ser, podemos presumir lo que arriesgan esos que a veces arriesgan más que el ser de lo ente. Arriesgan el recinto del ser. Arriesgan el lenguaje. Todo ente, los objetos de la conciencia y las cosas del corazón, los hombres que se autoimponen y los que son más arriesgados, todos los seres están a su modo, en cuanto entes, en el recinto de la lengua. Por eso, si existe algún lugar en el que sea posible la inversión fuera del ámbito de los objetos y su representación, en dirección hacia lo más íntimo del espacio del corazón, ese lugar se halla *única y exclusivamente en ese recinto.*

Para la poesía de Rilke el ser de lo ente está determinado metafísicamente como presencia mundial que permanece siempre referida a la representación en la conciencia, ya tenga ésta el carácter de la inmanencia de la repre- 287
sentación calculadora o el de la vuelta interna hacia lo abierto, accesible por medio del corazón.

Toda la esfera de la presencia está presente en el decir. Lo objetivo de la producción se encuentra en el enunciado de las proposiciones del cálculo y los teoremas de la razón, que progresa de proposición en proposición. El ámbito de la desprotección que se autoimpone está dominado por la razón. No sólo ha establecido para su decir, para el λόγος entendido como predicación explicativa, un sistema especial de reglas, sino que la lógica de la razón es ella misma la organización del dominio de la autoimposición intencional en lo objetivo. En la inversión de la representación objetiva, la lógica del corazón

corresponde al decir de la interiorización rememorante. En ambos ámbitos, que están determinados metafísicamente, es la lógica la que reina, porque la interiorización rememorante tiene que crear una seguridad a partir de la desprotección misma y fuera de toda protección. Esta forma de resguardar atañe al hombre en cuanto ese ser que posee el lenguaje y, dentro del ser acuñado metafísicamente, toma desde un principio el lenguaje sólo como algo a mano, algo que maneja para su representación y conducta. Por eso, el λόγος, el decir como organon, necesita de la organización por medio de la lógica. Sólo existe lógica dentro de la metafísica.

Pero si cuando se crea una seguridad el hombre se siente tocado por la ley de todo el espacio interno del mundo, esto quiere decir que se ve tocado y conmovido en su propia esencia, por el hecho de que ya es ese que dice en cuanto ese ser que se quiere a sí mismo. Sin embargo, en la medida en que la creación de una seguridad procede de los que arriesgan más, éstos tienen que arriesgarse al lenguaje. Los que arriesgan más arriesgan el decir. Pero cuando el recinto de ese riesgo, el lenguaje, pertenece al ser de esa única manera por encima y fuera de la cual no quiere que haya nada de su mismo género, ¿en qué dirección debe ser dicho lo que deban decir esos que dicen? Su decir atañe a esa inversión rememorante de la conciencia, que vuelve nuestra desprotección hacia lo invisible del espacio interno del mundo. Porque atañe a la inversión su decir no sólo habla desde ambos ámbitos, sino a partir de la unidad de ambos, en la medida en que ya ha ocurrido en tanto que unifica-
288 ción salvadora. Por eso, donde la totalidad de lo ente es pensada como lo abierto de la pura percepción, la inversión rememorante tiene que ser un decir que le dice lo que tiene que decir a un ser que ya está seguro en la totalidad de lo ente, porque ya ha consumado la transformación de lo visible representable en lo invisible del corazón. Este ser se ve inscrito en la pura percepción por cada una de las dos caras de la esfera del ser. Este ser, para el que apenas prevalecen límites y diferencias entre las percepciones, es el ser que gobierna y hace aparecer el centro inaudito del más amplio círculo. Este ser es en las Elegías de Duino de Rilke, el ángel. Este nombre vuelve a nombrar una palabra fundamental de la poesía de Rilke. Es, como «lo abierto», «la percepción», «la separación», «la naturaleza», una palabra fundamental, porque lo dicho con ella piensa la totalidad de lo ente a partir del ser. En la carta del 13 de noviembre de 1925 (*loc. cit.* p. 337), Rilke escribe lo siguiente:

> El ángel de las *Elegías* es esa criatura en la que ya aparece consumada la trasformación de lo visible en invisible que nos esforzamos por llevar a cabo... El ángel de las *Elegías* es ese ser que garantiza reconocer en lo invisible un rango más elevado de la realidad.

En qué medida dentro de la consumación de la moderna metafísica la relación con semejante ser forma parte del ser de lo ente, en qué medida la esencia del ángel de Rilke, a pesar de todas las diferencias de contenido, es *metafísicamente lo mismo* que el Zarathustra de Nietzsche, sólo puede mostrarse a partir de un desarrollo más originario de la esencia de la subjetividad.

El poema piensa el ser de lo ente, la naturaleza, como riesgo. Todo ente es arriesgado en un riesgo. En cuanto arriesgado, se encuentra en la balanza. La balanza es el modo que tiene el ser de pesar a cada ente, esto es, de mantenerlo en el movimiento del sopesar. Todo arriesgado se encuentra en peligro. Los ámbitos de lo ente se pueden diferenciar según el tipo de relación que mantienen con la balanza. Desde la perspectiva de la balanza también debe aclararse la esencia del ángel, siempre que admitamos que es él el que tiene el rango más alto de todo el ámbito de lo ente.

Planta y animal se encuentran «en el riesgo de su oscuro deseo» mantenidos
en lo abierto libres de todo cuidado. Su corporalidad no les turba. Los seres vi- *289*
vos se ven introducidos y mecidos en lo abierto por sus instintos. Es verdad que también ellos se ven amenazados, pero no en su esencia. Planta y animal reposan de tal modo en la balanza, que ésta vuelve a equilibrarse y tranquilizarse siempre de nuevo en la quietud de una seguridad. La balanza en la que son arriesgados la planta y el animal no alcanza todavía el ámbito de la esencial y por lo tanto permanente inquietud. También la balanza sobre la que se arriesga al ángel permanece fuera de la inquietud, pero no porque todavía no pertenezca, sino porque ya no pertenece al ámbito de dicha inquietud. De acuerdo con su esencia incorpórea, la posibilidad de turbación por lo sensible visible se ha transformado en invisible. El ángel se presenta a partir de la quieta calma de la unidad equilibrada de ambos ámbitos dentro del espacio interno del mundo.

Por contra, en cuanto ese que se autoimpone intencionalmente, el hombre es arriesgado en la desprotección. La balanza del peligro permanece en manos del hombre así arriesgado esencialmente inquieta. El hombre que se quiere a sí mismo cuenta siempre con las cosas y los hombres como con elementos objetivos. Lo contabilizado se convierte en mercancía. Todo cambia constantemente transformándose en nuevos órdenes. La separación frente a la pura percepción se instala en la inquietud de la balanza constantemente sopesadora. Por medio de la objetivación del mundo y en contra de su propia intención, la separación da lugar a lo inconstante. Arriesgado de esta manera en la desprotección, el hombre se mueve en el medio de los negocios y el «cambio». El hombre que se autoimpone vive de las apuestas de su querer. Vive esencialmente arriesgando su esencia en la vibración del dinero y el valer de los valores. El hombre, como permanente cambista e intermediario, es «el mercader». Pesa y sopesa constantemente y sin embargo no conoce el auténtico peso

de las cosas. Tampoco sabe nunca lo que dentro de él tiene verdaderamente peso y pesa más que nada. En uno de sus poemas tardíos (pp. 21 y ss.) Rilke dice así:

¡Ah! ¡Quién sabe lo que predomina en él!
¿Clemencia? ¿Terror? ¿Miradas, voces, libros?

Pero, al mismo tiempo, fuera de toda protección, el hombre puede encontrar una «seguridad», en la medida en que vuelve la desprotección como tal
290 hacia lo abierto y la introduce en el espacio del corazón de lo invisible. Siendo esto así, lo inquieto de la desprotección pasa al lugar donde, en la unidad equilibrada del espacio interno del mundo, aparece el ser que hace que brille el modo en que esa unidad unifica y de esta manera representa al ser. La balanza del peligro pasa del ámbito del querer calculador al ángel. Se conservan cuatro versos de la última época de Rilke que parecen representar el inicio de un proyecto para un poema más largo. No es necesario decir nada más sobre esos versos. Rezan así (Obras Completas, vol. III, p. 438):

Cuando de manos del mercader
la balanza pasa
a las del ángel, quien en el cielo
la aquieta y apacigua con el equilibrio del espacio...

El espacio que equilibra es el espacio interno del mundo, en la medida en que le brinda espacio a la totalidad mundial de lo abierto. Este espacio garantiza a una y otra percepción la manifestación de su unidad unificadora. La unidad rodea como esfera salva del ser a todas las fuerzas puras de lo ente, desde el momento en que circunda a todos los seres liberándolos in-finitamente de sus límites. Esto se vuelve presente cuando la balanza pasa. ¿Cuándo pasa? ¿Quién hace que la balanza pase del mercader al ángel? Cuando llega a ocurrir semejante traspaso, acontece en el ámbito de la balanza. El elemento de la balanza es el riesgo, el ser de lo ente. Pensamos expresamente el lenguaje como su recinto.

La vida corriente del hombre actual es la vida corriente de la autoimposición sobre el mercado desprotegido de los cambistas. El traspaso de la balanza al ángel es, por contra, lo inhabitual. Es inhabitual incluso en el sentido de que no sólo representa la excepción dentro de la regla, sino que lleva al hombre, en relación con su esencia, fuera y más allá de la regla de la protección y la desprotección. Por eso, el traspaso sólo ocurre «a veces». Aquí, esto no significa de vez en cuando y arbitrariamente, sino raras veces y en el momento justo, en
291 un caso siempre único y de modo único. El traspaso de la balanza del merca-

der al ángel, esto es, la inversión de la separación, ocurre como interiorización rememorante en el espacio interno del mundo cuando existen esos que «a veces... hasta nos arriesgamos más... un soplo más...».

Desde el momento en que esos más arriesgados arriesgan el propio ser y por lo tanto se arriesgan en el ámbito del ser, el lenguaje, son esos que dicen. Pero entonces ¿el hombre no es ese que posee el lenguaje por naturaleza y constantemente lo arriesga? Es verdad. En este caso, incluso ese que quiere de la manera habitual también arriesga ya el decir en su producción calculadora. Así es. Entonces los más arriesgados no pueden ser sólo esos que dicen. El decir de los más arriesgados debe arriesgar expresamente el dicho. Los más arriesgados sólo son lo que son cuando son los que más dicen.

Cuando en la relación representadora y productora con lo ente también nos comportamos como decidores, ese decir no es lo querido. La enunciación sigue siendo camino y medio. Frente a ella, existe un decir que se introduce expresamente en el dicho, aunque sin reflexionar sobre el lenguaje, lo que lo convertiría también en objeto. Introducirse en el dicho es lo que caracteriza un decir que va tras los pasos de algo que hay que decir con la única pretensión de decirlo. Entonces, eso que hay que decir podría ser lo que según su naturaleza pertenece al ámbito del lenguaje. Pensado metafísicamente eso es lo ente en su totalidad. Su totalidad es lo intacto de la pura percepción, lo salvo de lo abierto, en la medida en que incluye en su espacio al hombre. Esto ocurre en el espacio interno del mundo, el cual toca al hombre cuando se vuelve hacia el espacio del corazón en la interiorización rememorante inversora. Los más arriesgados convierten la desprotección no salvadora en lo salvo de la existencia mundanal. Ésta, es lo que hay que decir. En el decir se vuelve a los hombres. Los más arriesgados son los más decidores, al modo de los rapsodas. Su canto escapa a toda autoimposición intencional. No es ningún querer en el sentido de un deseo. Su canto no pretende ni trata de alcanzar algo que haya que producir. En el canto, se introduce el propio espacio interno del mundo. El canto de estos rapsodas no pretende nada ni es un oficio.

El decir más decidor de los más arriesgados, es el canto. Pero... *292*

Canto es existencia,

dice el tercer soneto de la primera parte de los Sonetos a Orfeo. La palabra existencia ha sido utilizada aquí en el sentido tradicional de presencia, como sinónima de ser. Cantar, decir expresamente la existencia mundanal, decir a partir de lo salvo de la percepción pura y completa, y decir sólo eso, significa: pertenecer al ámbito de lo ente mismo. Este ámbito es, como esencia del lenguaje, el propio ser. Cantar el canto significa estar presente en lo presente mismo, es decir, existencia.

Pero el decir más decidor también acontece sólo a veces, porque sólo los más arriesgados son capaces de él. En efecto, no deja de ser difícil. La dificultad reside en consumar la existencia. La dificultad no sólo reside en lo penoso que resulta construir la obra del lenguaje, sino en pasar de esa obra que dice, propia de una visión que todavía apetece las cosas, esto es, de una obra de la vista, a una «obra del corazón». El canto es difícil en la medida en que cantar ya no debe ser un modo de solicitar algo, sino existencia. Para el dios Orfeo, que mora in-finitamente en lo abierto, el canto es algo fácil, pero no para el hombre. Por eso, la segunda estrofa del soneto pregunta así:

> Entonces, ¿cuándo *somos* nosotros?

El acento recae sobre el «somos» y no sobre el «nosotros». Que pertenecemos a lo ente y desde ese punto de vista estamos presentes, es algo fuera de toda duda. Pero sigue siendo dudoso cuándo somos de tal modo que nuestro ser sea canto, un canto que al cantar no resuena en cualquier sitio, sino que es de veras un cantar cuyo sonido no se aferra a algo que finalmente ha acabado por alcanzarse, sino por el contrario ya se ha descompuesto en el sonido a fin de que sólo se haga presente lo cantado mismo. Así pues, los hombres dicen más cuando se arriesgan más de lo que se arriesga el propio ente. Esos más arriesgados son, según el poema, «un soplo más» arriesgados... El citado poema se cierra así:

> En verdad, cantar es otro soplo.
> Un soplo por nada. Un alentar en Dios. Un viento.

En sus «Ideas sobre la Filosofía de la Historia de la Humanidad», Herder escribe lo siguiente: «En un soplo de nuestra boca se convierte el cuadro del
293 mundo, la huella de nuestros pensamientos y sentimientos en el alma del otro. De una pequeña brisa animada depende todo lo que los hombres han pensado, querido y hecho jamás sobre la tierra, todo lo que harán todavía. Porque todos nosotros seguiríamos recorriendo los bosques si no nos hubiera envuelto el aliento divino y no flotara en nuestros labios como un sonido mágico» (Obras Completas, Suphan XIII, pp. 140 y ss.).

Ese soplo más, que arriesgan los más arriesgados, no significa sólo y en primer lugar la medida apenas perceptible, por lo fugaz, de una diferencia, sino que significa de modo inmediato la palabra y la esencia del lenguaje. Esos que son un soplo más arriesgados se arriesgan al lenguaje. Son esos decidores que dicen más. Porque ese soplo más al que se arriesgan, no es sólo un decir en general, sino que tal soplo es otro soplo, otro decir distinto al decir humano. El otro soplo no pretende tal o cual objeto, sino que se trata de un soplo por

nada. El decir del cantor dice la salva totalidad de la existencia mundanal, la cual se aposenta de modo invisible en el espacio interno del mundo del corazón. El canto ni siquiera persigue eso que hay que decir. El canto es la pertenencia a la totalidad de la pura percepción. Cantar es ser llevado por el empuje del viento desde el inaudito centro de la plena naturaleza. El propio canto es «un viento».

Así pues, es verdad que el poema dice claramente, aunque de modo poético, quiénes son esos más arriesgados que la propia vida. Son aquellos que se arriesgan «un soplo más...». No por casualidad, en el texto del poema las palabras «un soplo más» van seguidas de puntos suspensivos. Expresan lo callado.

Los más arriesgados son los poetas, pero aquellos poetas cuyo canto vuelve nuestra desprotección hacia lo abierto. Tales poetas cantan porque invierten la separación frente a lo abierto, rememorando su falta de salvación en el todo salvo y lo salvo en lo no salvador. La inversión rememorante ya ha superado la separación frente a lo abierto. Va «por delante de toda separación» y supera todo aquello objetivo que se encuentra en el espacio interno del mundo del corazón. La interiorización rememorante inversora es el riesgo que se arriesga a *294*
partir de la esencia del hombre, en la medida en que tiene el lenguaje y es el que dice.

Se llama al hombre moderno ese que quiere. Los más arriesgados son los que quieren más, desde el momento en que quieren de otra manera que la autoimposición intencional de la objetivación del mundo. Su querer no quiere nada de eso. Si querer sigue siendo únicamente la autoimposición, entonces no quieren nada. No quieren nada en ese sentido porque son más dispuestos. Concuerdan más con la voluntad que, como riesgo mismo, atrae hacia sí todas las puras fuerzas en tanto que completa percepción de lo abierto. El querer de los más arriesgados es la buena disposición de los que dicen más, esos que están resueltos y ya no están cerrados en la separación respecto a esa voluntad, bajo cuya forma el ser quiere lo ente. La esencia de los más arriesgados, que consiste en que son más dispuestos, dice con mayor capacidad de decir (según las palabras de la elegía IX):

> Tierra ¿no es eso lo que quieres? ¿Invisible
> surgir en nosotros? ¿No es acaso tu sueño
> ser invisible alguna vez? ¡Tierra! ¡Invisible!
> ¿Qué es, sino metamorfosis, tu imperiosa tarea?
> Tierra, amada, yo quiero.

En lo invisible del espacio interno del mundo, bajo la forma de cuya unidad mundial aparece el ángel, lo salvo de lo ente mundial se torna visible. Sólo en el más amplio ámbito de lo salvo puede aparecer lo sagrado. Los poetas del

género de esos más arriesgados se encuentran en camino hacia la huella de lo sagrado, porque experimentan como tal la falta de salvación. Su canción por encima de la tierra salva y consagra. Su canto celebra lo intacto de la esfera del ser.

Lo no salvador como tal, nos pone sobre la pista de lo salvo. Lo salvo invoca a lo sagrado. Lo sagrado vincula a lo divino. Lo divino acerca al dios.

Los más arriesgados experimentan en la falta de salvación la desprotección. En las tinieblas de la noche del mundo llevan a los mortales la huella de los dioses huidos. Los más arriesgados son, como cantores de lo salvo, «poetas en tiempos de penuria».

La característica que distingue a estos poetas reside en que la esencia de la poesía se torna para ellos en algo cuestionable, porque se encuentran, poéti-
295 camente, sobre el rastro de lo que, para ellos, hay que decir. En el rastro hacia lo salvo, Rilke llega a la pregunta poética que se pregunta cuándo hay un canto que cante esencialmente. Esta pregunta no se encuentra al principio del camino poético, sino allí, donde el decir de Rilke accede al oficio y vocación de poeta de la poesía que corresponde a la era del mundo que está llegando. Esta era no es ni decadencia ni declive. Como destino, reside en el ser y reclama al hombre.

Hölderlin es el precursor de los poetas en tiempos de penuria. Por eso, ningún poeta de esta época puede superarlo. Sin embargo, el precursor no se marcha hacia un futuro, sino que vuelve de él, de tal modo que sólo en el advenimiento de su palabra se hace presente el futuro. Cuanto más puro es ese advenimiento, tanto más presente será su permanencia. Cuanto más escondidamente se reserva lo que viene en la predicción, tanto más puro es el advenimiento. Por eso, sería erróneo pensar que sólo llegará el tiempo de Hölderlin cuando «todo el mundo» entienda su poema. Nunca llegará por esa vía, porque es la propia penuria la que le presta a la edad del mundo fuerzas con las que, ignorante de su hacer, impide que la poesía de Hölderlin se adecue a los tiempos.

Si el precursor no puede ser superado, tampoco puede perecer, porque su poesía permanece como algo que ya ha estado presente. Lo presente del advenimiento se recoge y refugia en el destino. Lo que de este modo no cae nunca en el transcurso del perecer, supera de antemano toda caducidad. Lo que sólo es pasado, ya es, antes de su paso, lo carente de destino. Por el contrario, lo que ya ha sido es lo destinal. En lo supuestamente eterno sólo se esconde algo caduco y echado a un lado, retirado al vacío de un ahora sin duración.

Si Rilke es un «poeta en tiempos de penuria», entonces su poesía es la única que responde a la pregunta de para qué es poeta y hacia dónde se encamina su canto, a qué lugar del destino de la noche del mundo pertenece el poeta. Este destino decide qué sigue siendo destinal dentro de esta poesía.

LA SENTENCIA DE ANAXIMANDRO

Pasa por ser la sentencia más antigua del pensamiento occidental. Se supone que Anaximandro vivió hacia finales del siglo VII y hasta mediados del VI en la isla de Samos. 296

De acuerdo con la versión más generalmente admitida, la sentencia dice así:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

«De donde las cosas tienen su origen, hacia allí deben sucumbir también, según la necesidad; pues tienen que expiar y ser juzgadas por su injusticia, de acuerdo con el orden del tiempo» (O. C., vol. X, p. 26).

Así traduce el joven Nietzsche en el manuscrito, concluido en 1873, de un tratado titulado: «La filosofía en la época trágica de los griegos». El escrito sólo se publicó treinta años más tarde, en 1903, después de la muerte de Nietzsche. Se basa en una lección pronunciada varias veces por Nietzsche en Basilea a principios de los años setenta bajo el título: «Los filósofos preplatónicos con interpretación de fragmentos selectos».

En ese mismo año 1903, cuando se hizo público por vez primera el tratado de Nietzsche sobre los filósofos preplatónicos, aparecieron los «Fragmentos de los Presocráticos», fijados críticamente por Hermann Diels según los métodos de la moderna filología clásica y publicados con su correspondiente traducción. Esta obra está dedicada a Wilhelm Dilthey. Diels traduce la sentencia de Anaximandro de esta manera:

A partir de donde las cosas tienen el origen, hacia allí se encamina también su perecer, según la necesidad; pues se pagan unas a otras condena y expiación por su iniquidad según el tiempo fijado.

297 Las traducciones de Nietzsche y Diels tienen un origen diferente en lo tocante a su impulso e intención. Sin embargo, apenas se diferencian entre sí. La traducción de Diels es, en parte, más literal. Pero mientras una traducción se limite a ser literal, no necesita todavía ser fiel al espíritu de la letra. Sólo es fiel cuando sus palabras son palabras que hablan a partir del lenguaje del asunto.

Más importante que la general coincidencia de ambas traducciones es la concepción de Anaximandro que subyace a ellas. Nietzsche sitúa a éste entre los preplatónicos y Diels entre los presocráticos. Ambas denominaciones dicen lo mismo. La tácita norma por la que se interpreta y juzga a los primeros pensadores es la filosofía de Platón y Aristóteles. Ambos pasan por ser los filósofos griegos que marcan la pauta tanto para lo que les precede como para lo que les sucede. Esta concepción ha ido tomando cada vez más peso, sobre todo después de pasar por la teología cristiana, hasta convertirse en una convicción general y nunca cuestionada hasta ahora. Incluso cuando la investigación filológica e histórica se ha ido adentrando en análisis más profundos de los filósofos anteriores a Platón y Aristóteles, la pauta de la interpretación siguen siendo las representaciones y conceptos platónicos y aristotélicos, en su modificación moderna. Éste es también el caso incluso cuando, a imitación de la arqueología clásica y la historia de la literatura, se intenta dar con lo arcaico del primer pensamiento. Se sigue anclado en las representaciones clásicas y clasicistas. Se habla de lógica arcaica sin pensar que sólo hay lógica a partir de las escuelas platónica y aristotélica.

Limitarse a pasar por alto las representaciones posteriores no conduce a nada si primero no vemos qué ocurre con el asunto que tiene que ser trasladado de una lengua a otra en la traducción. El asunto es aquí el asunto del pensar. Con todo el respeto y cuidado por el lenguaje filológico, a la hora de traducir tenemos que comenzar por pensar en dirección al asunto. Por eso, en el momento de intentar traducir la sentencia de este temprano pensador sólo pueden ayudarnos los pensadores. Pero si nos ponemos a buscar tal ayuda, buscaremos en vano.

298 Si bien el joven Nietzsche gana a su manera una relación viva con la personalidad de los filósofos preplatónicos, sus interpretaciones de los textos no dejan de ser completamente tradicionales, por no decir superficiales. El único pensador de Occidente que ha experimentado, pensando, la historia del pensamiento, es Hegel. Pero precisamente él no dice nada de la sentencia de Anaximandro. Además, Hegel también comparte la reinante convicción sobre el

carácter clásico de la filosofía platónica y aristotélica. Es incluso el responsable de la opinión de que los pensadores tempranos son filósofos preplatónicos y presocráticos, al concebirlos como pre-aristotélicos.

En sus lecciones sobre la historia de la filosofía griega, en el pasaje en que habla de las fuentes para el conocimiento de la época más antigua de la filosofía, Hegel dice así: «Aristóteles es la fuente más rica. Ha estudiado los antiguos filósofos de forma expresa y profunda y ha hablado de ellos al principio de su Metafísica (y en otros lugares) siguiendo el orden histórico. Es tan filósofo como ilustrado; podemos fiarnos de él. Para la filosofía griega no se puede hacer nada mejor que estudiar el primer libro de su Metafísica» (O. C., XIII, p. 189).

Lo que Hegel recomienda aquí a sus oyentes en las primeras décadas del siglo XIX, ya lo había llevado a cabo Teofrasto, discípulo y primer sucesor en la dirección del Perípatos, en los tiempos de Aristóteles. Teofrasto murió en torno al 286 a.C. Fue autor de un escrito titulado *Φυσικῶν δόξαι*, «las opiniones de aquellos que hablan de los *φύσει ὄντα*». Aristóteles los llama también *φυσιολόγοι*. Son los primeros pensadores que trataban sobre las cosas de la naturaleza. *Φύσις* quiere decir cielo y tierra, planta y animal y, en cierto modo, también el hombre. La palabra significa un particular ámbito de lo ente, que en Aristóteles, como en toda la escuela de Platón, se delimita frente al *ἦ ϑος* y el *λόγος*. La *Φύσις* ya no tiene el amplio significado del conjunto de lo ente. El género de lo ente, en el sentido de los *φύσει ὄντα*, ha sido delimitado por Aristóteles al principio de las consideraciones temáticas de la 299
Física —esto es, de la ontología de los *φύσει ὄντα*—, frente a los *τέχνῃ ὄντα*. Lo primero se refiere a los entes que se generan produciéndose a partir de sí mismos. Lo segundo, a los entes producidos por medio de la representación y la elaboración humanas.

Cuando Hegel dice que Aristóteles es tan filósofo como ilustrado quiere decir que Aristóteles contempla históricamente a los primeros pensadores en el horizonte y según la pauta de su Física. Para nosotros esto significa que Hegel entiende a los filósofos preplatónicos y presocráticos como pre-aristotélicos. En las épocas posteriores y a partir de aquí, se fue reforzando una doble opinión que llegó a convertirse en la siguiente idea general acerca de la filosofía anterior a Aristóteles y Platón: 1. Los pensadores tempranos, cuando se preguntaban por el origen primero de lo ente, tomaban en primer lugar y casi siempre únicamente a la naturaleza como objeto de su representar. 2. Sus proposiciones al respecto permanecen presas en lo impreciso e insuficiente comparadas con el conocimiento de la naturaleza desarrollado entre tanto en la escuela platónica y aristotélica, entre los estoicos y en las escuelas médicas.

Los *Φυσικῶν δόξαι* de Teofrasto se convirtieron en la principal fuente de los manuales de historia de la filosofía de la época helenística. A partir de di-

chos manuales, que al mismo tiempo determinaron la interpretación de los manuscritos originales, aún conservados, de los primeros pensadores, se estableció la posterior tradición doxográfica de la filosofía. Tanto el contenido como el estilo de esta tradición, han marcado hasta Hegel y más allá la relación de los pensadores posteriores con la historia del pensamiento.

El neoplatónico Simplicio escribió en torno al 530 d.C. un voluminoso comentario a la Física de Aristóteles. En dicho comentario, Simplicio retomó el texto de la sentencia de Anaximandro y de este modo lo conservó para Occidente. Tomó la sentencia de los *Φυσικῶν δόξαι* de Teofrasto. Desde el momento en que Anaximandro dijo dicha sentencia, no sabemos dónde, cómo, ni a quién, hasta el instante en que Simplicio la reescribió en su co-
300 mentario, había pasado más de un milenio. Entre el momento de esa transcripción y el momento presente vuelve a mediar un milenio y medio.

¿Puede la sentencia de Anaximandro seguir diciendo algo desde su lejanía histórico-cronológica de dos milenios y medio? ¿Con qué autoridad puede hablar? ¿Sólo con la que le concede ser la más antigua? Lo antiguo o de anticuario no tiene ningún peso propio. Además, aunque la sentencia sea la más antigua de las transmitidas, no sabemos si es la primera sentencia de ese tipo de todo el pensamiento occidental. Es verdad que podemos suponerlo, siempre que empecemos por pensar la esencia de Occidente a partir de aquello de lo que habla la sentencia.

Pero ¿de qué autoridad está revestido lo primigenio para dirigirse a nosotros, que pasamos por ser los últimos epígonos de la filosofía? ¿Somos los epígonos de una historia que ahora se encamina rápidamente hacia su final y que acaba con todo en un orden cada vez más estéril e uniforme? ¿O se esconde en la distancia histórico-cronológica de la sentencia una proximidad histórica de su sentido no dicho, que habla desde lo que está por venir?

¿Estaremos en vísperas de la transformación más enorme de la tierra y del tiempo del espacio histórico en el que está suspendida? ¿Estaremos viviendo la víspera de una noche a la que seguirá un nuevo amanecer? ¿Estaremos poniéndonos en marcha para entrar en la tierra histórica de ese atardecer de la tierra? ¿Estará surgiendo la tierra del ocaso? ¿Se convertirá esa tierra crepuscular, por encima de Oriente y Occidente y a través de lo europeo, en el lugar de la historia venidera de destino más originario? ¿Somos los hombres actuales ya occidentales en un sentido que sólo se hace al día gracias a nuestro tránsito por la noche del mundo? ¿Qué nos importan todas las filosofías de la historia únicamente historicistas, si lo único que hacen es deslumbrar con el buen ordenamiento de la materia histórica dada, si explican la historia sin pensar jamás los fundamentos de sus principios de explicación a partir de la esencia de la historia y a ésta sin tener en cuenta al propio ser? ¿*Somos* los epígonos que somos? ¿Pero somos al mismo tiempo los precursores del alba de

una era del mundo completamente nueva que ha dejado atrás todas nuestras actuales representaciones históricas de la historia? 301

Nietzsche —a partir de cuya filosofía, comprendida de forma demasiado burda, Spengler preconiza el ocaso de Occidente en el sentido del crepúsculo del mundo histórico occidental— escribe así en su escrito de 1880, «El caminante y su sombra» (afor. 125): «Un sublime estado de la humanidad es posible en donde la Europa de los pueblos es un oscuro olvido, pero sin embargo Europa *vive* todavía en treinta libros muy viejos y nunca envejecidos...» (O. C., vol. III).

Toda ciencia histórica calcula lo venidero a partir de sus imágenes del pasado, determinadas a su vez por el presente. La ciencia histórica es la constante destrucción del futuro y de la relación histórica con la venida del destino. Hoy, el historicismo no sólo no está superado, sino que está empezando a entrar en el estadio de su expansión y consolidación. La organización técnica de la opinión mundial por medio de la radio y la prensa, la cual ya sólo sigue a la primera renqueando, es la auténtica forma de dominio del historicismo.

Sin embargo, ¿cómo podemos llevar la aurora de una edad mundial a su representación y presentación si no es por el camino de la ciencia histórica? Tal vez para nosotros la ciencia histórica sigue siendo un medio ineludible de actualización de lo histórico. Pero esto no significa de ningún modo que la ciencia histórica, tomada en sí misma, sea capaz de construir una relación con la historia, dentro de la historia, que verdaderamente tenga suficiente alcance.

La Antigüedad, que determina la sentencia de Anaximandro, pertenece a la aurora de los primeros tiempos de la tierra del atardecer, esto es, de Occidente*. Pero ¿qué decir, si acaso la aurora de toda tarde, es más, si hasta lo verdaderamente más temprano superase todavía con muy amplio margen a lo más tardío? El antaño de la aurora del destino vendría entonces como antaño del final (ἔσχατον), es decir, como despedida del destino del ser hasta ahora velado. El ser de lo ente se reúne (λέγεσθαι, λόγος) en el final de su destino. La esencia del ser que era válida hasta ahora, desaparece en su verdad todavía velada. La historia del ser se reúne en esta despedida. La reunión en esa despedida, como reunión (λόγος) de lo extremo (ἔσχατον) de su anterior esencia, 302
es la escatología del ser. El propio ser, en su condición destinal, es escatológico en sí mismo.

Con todo, cuando decimos escatología del ser no entendemos la palabra escatología como título de una disciplina teológica o filosófica. Pensamos la

* *N. de los T.:* Heidegger separa con un guión el término alemán «Abendland» (= Occidente) para remarcar su sentido literal como «Abend-Land» = tierra del ocaso o del atardecer. De este modo surge un juego entre los significados de aurora y ocaso irreproducible con la mera palabra 'Occidente'.

escatología del ser en el sentido conforme al cual hay que pensar la fenomenología del espíritu, esto es, como una historia del ser. A su vez, ésta constituye una fase de la escatología del ser, en la medida en que dicho ser, como subjetidad absoluta de la voluntad incondicionada de voluntad, se concentra en el final de su esencia hasta ahora válida y marcada por la metafísica.

Si pensamos desde la escatología del ser, nos tenemos que esperar algún día el antaño de la aurora en el antaño de lo venidero y aprender hoy a meditar el antaño desde allí.

Si somos capaces de escuchar la sentencia desde antaño, ya no nos hablará como una opinión hace tiempo pasada desde el punto de vista histórico. Tampoco podrá llevarnos al error de deducir históricamente, y por tanto filológica y psicológicamente, lo que estuvo de verdad presente alguna vez en el hombre llamado Anaximandro de Mileto como estado de su representación del mundo. Pero si escuchamos desde antaño lo dicho en la sentencia ¿qué será lo que nos ate cuando intentemos traducirla? ¿Cómo alcanzar lo dicho en la sentencia preservando nuestra traducción de lo arbitrario?

Estamos ligados a la lengua de la sentencia, estamos ligados a nuestra lengua materna, estamos, en ambos casos, ligados esencialmente a la lengua y la experiencia de su esencia. Esta vinculación tiene mucho más alcance y es más profunda, aunque también más imperceptible, que la medida que nos ofrecen todos los hechos filológicos e históricos, cuya realidad fáctica es un mero préstamo de dicho vínculo. Mientras no experimentemos ese vínculo, toda traducción de la sentencia tiene forzosamente que parecer arbitraria. Pero es que incluso cuando estamos ligados por lo dicho en la sentencia, no ya sólo la traducción, sino hasta el propio vínculo siguen conservando una apariencia de violencia. Es como si todo lo que hay que oír y decir aquí tuviera necesariamente que padecer una violencia.

La sentencia del pensar sólo se puede traducir en el diálogo del pensar con
303 lo dicho por él. Pero el pensar es un decir poético, y no sólo poesía en el sentido del poema y del canto. El pensar del ser es el modo originario del decir poético. Es en él donde por vez primera el lenguaje accede al habla, esto es, accede a su esencia. El pensar dice el dictado de la verdad del ser. El pensar es el dictare originario. El pensar es el decir poético originario, que precede a toda poesía, pero también es el elemento poético del arte, en la medida en que éste llega a ser obra dentro del ámbito del lenguaje. Todo lenguaje poético, tanto en este sentido amplio como en el más estricto de lo poético, es en el fondo un pensar. La esencia poética del pensar guarda el reino de la verdad del ser. Puesto que, pensando, poetiza, la traducción que quisiera dejarse decir la más antigua sentencia del pensar, tiene que parecer forzosamente violenta.

Intentamos traducir la sentencia de Anaximandro. Esto exige que traslademos lo dicho en griego a nuestra lengua alemana. Para ello es necesario que,

antes de toda traducción, nuestro pensar empiece por trasladarse o traducirse a sí mismo a lo dicho en griego. La traducción pensante hacia aquello que en la sentencia llega al lenguaje, es el salto por encima del abismo. Tal abismo no consiste sólo en la distancia histórico-cronológica de dos milenios y medio. El abismo es mucho más grande y profundo. Si es tan difícil saltarlo es, sobre todo, porque nos encontramos excesivamente cerca de su borde. Estamos tan cerca del abismo que no tenemos la suficiente distancia para tomar impulso para dar el salto y por eso puede ocurrir fácilmente que nuestro salto se quede corto, suponiendo que la falta de una base suficientemente firme y amplia nos permita dar algún salto.

¿Qué es lo que llega a la palabra en la sentencia? La pregunta es todavía ambigua e imprecisa. Puede preguntar tanto acerca de lo que dice la sentencia, como referirse a lo dicho mismo.

Traducida de manera más literal, la sentencia dice así:

> Pero a partir de donde el surgir es para las cosas, también surge hacia allí el sustraerse, según la necesidad; pues se dan justicia y expiación unas a otras por su injusticia según el orden del tiempo.

Según la concepción habitual, la frase habla del surgir y sustraerse de las *304*
cosas. Caracteriza la naturaleza de ese proceso. Surgir y sustraerse retornan al lugar del que vinieron. Las cosas se desarrollan y vuelven a deshacerse. A ese respecto muestran una especie de alternante economía en una inalterable contabilidad de la naturaleza. Es verdad que la alternancia de los procesos de construcción y destrucción sólo se constata de manera aproximada como rasgo general del acontecer de la naturaleza. Según esto, el carácter cambiante de todas las cosas todavía no se encuentra representado de manera exacta en el tipo de movimiento que le corresponde y según sus exactas relaciones de medida. Lo que de verdad falta todavía es la correspondiente fórmula para una ley del movimiento. El juicio emitido por el progreso posterior es suficientemente tolerante como para no reprobar esa incipiente investigación de la naturaleza. Hasta parece dentro del orden que una incipiente consideración de la naturaleza describa los procesos de las cosas tomando como modelo los sucesos habituales de la vida humana. Por eso, la sentencia de Anaximandro habla de derecho e injusticia de las cosas, de condena y expiación, de pecado y de penitencia. Se trata de conceptos morales y jurídicos entremezclados con la imagen de la naturaleza. Basándose en esto, Teofrasto ya señala, criticando a Anaximandro, que éste *ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων*, esto es, que lo que debate lo dice con nombres más bien poéticos. Teofrasto se refiere a las palabras *δίκη, τίσις, ἀδικία, διδόναι δίκην*...

Lo primero es determinar de qué habla la sentencia. Sólo entonces se podrá valorar qué dice de aquello sobre lo que habla.

Desde el punto de vista gramatical, la sentencia se compone de dos frases. La primera comienza: *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι*... Se habla de los *ὄντα; τὰ ὄντα* significa, literalmente, lo ente. El plural del neutro nombra *τὰ πολλά*, la pluralidad en el sentido de multiplicidad de lo ente. Pero *τὰ ὄντα* no significa una multiplicidad cualquiera o ilimitada, sino *τὰ πάντα*, el todo de lo ente. Por eso, *τὰ ὄντα* significa lo ente múltiple en su totalidad. La segunda frase comienza: *διδόναι γὰρ αὐτὰ*... El *αὐτὰ* retoma el *τοῖς οὖσι* de la primera frase.

305 La sentencia habla de la multiplicidad de lo ente en su totalidad. Pero no sólo las cosas forman parte de lo ente. Además, las cosas no son sólo las cosas de la naturaleza. También los hombres y las cosas creadas por los hombres, así como los estados provocados y efectuados por el hacer y el dejar hacer humano, forman parte de lo ente. También las cosas demónicas y divinas forman parte de lo ente. Todo esto no sólo tiene tanto ser como las meras cosas, sino incluso más. El presupuesto teofrástico-aristotélico por el que *τὰ ὄντα* son los *φύσει ὄντα*, las cosas de la naturaleza en sentido restringido, carece de todo fundamento. Por lo tanto ya no podrá ser tomado en cuenta para la traducción. Pero es que la traducción de *τὰ ὄντα* por «las cosas», tampoco acierta con el asunto que llega a la palabra en la sentencia.

Pero si cae el presupuesto de que la sentencia emite enunciados sobre las cosas de la naturaleza, automáticamente nos falta toda base para afirmar que lo que aquí, estrictamente, debería ser representado según el modo de las ciencias naturales, está interpretado todavía moral y jurídicamente. Al venirse abajo el presupuesto de que la sentencia pretende un conocimiento científico de un ámbito limitado de la naturaleza, también tiene que caer la suposición de que lo moral y jurídico eran pensados en esa época desde las representaciones de las disciplinas específicas de la ética y la jurisprudencia. La negación de esos límites no significa la afirmación de que en esa época temprana no se conocían derecho ni moral. Pero si entendemos que aquí no tiene lugar la concepción que nos resulta familiar y que distingue entre disciplinas (física, ética, filosofía del derecho, biología, psicología), entonces en donde falten los límites de las disciplinas tampoco existirá posibilidad alguna de saltar por encima de esos límites y de trasladar injustificadamente representaciones propias de un ámbito a otro ámbito. En donde no aparecen los límites de las disciplinas no por eso reina la ausencia de límites de lo vago e indefinido. Por el contrario, puede llegar a la palabra la estructura propia y libre de cualquier encasillamiento del asunto pensado puramente en una disciplina.

Las palabras *δίκη, ἀδικία, τίσις* no tienen un significado limitado disciplinariamente sino uno muy amplio. Amplio no significa extendido, apla-

nado o diluido, sino de amplio alcance, rico y con un pensamiento anticipador. Es por eso y sólo por eso, por lo que son precisamente esas palabras las adecuadas para expresar la totalidad múltiple en la esencia de su unida unidad. Claro que para que esto ocurra, la unida totalidad de lo múltiple debe haber sido percibida en el pensar, puramente en sí misma y con sus propios rasgos. 306

Este modo de dejar aparecer de modo unido a lo ente múltiple ante la mirada esencial es algo muy distinto de cualquier tipo de representar primitivo y antropomorfo.

A fin de que, en cualquier caso y antes de toda traducción, nos traslademos hacia eso que llega a la palabra en la sentencia, debemos dejar caer conscientemente todos los prejuicios fuera de lugar: por un lado el de que se trata de filosofía de la naturaleza y que se mezclan en ella elementos morales y jurídicos; después el de que representaciones completamente delimitadas y procedentes de distintos campos aislados de la naturaleza, la moral y el derecho, entran a formar parte del juego; y finalmente el de que predomina una vivencia primitiva que interpreta el mundo de manera acrítica y antropomorfa y por eso se refugia en expresiones poéticas.

Pero tampoco basta este abandono de los presupuestos que hemos pensado ya expresamente como inadecuados, mientras no nos prestemos a escuchar lo que llega a la palabra en la sentencia. Sólo esa escucha permite un diálogo con el primitivo pensamiento griego. Para que exista un diálogo es necesario que su discurso hable de lo mismo y a partir de la pertenencia a lo mismo. Según dicen sus palabras, la sentencia habla de los *ὄντα*. Expresa qué ocurre con ellos y cómo ocurre. También se habla de lo ente, en la medida en que se dice el ser de lo ente. El ser llega a la palabra como ser de lo ente.

En la cumbre de la consumación de la filosofía occidental se enuncia la siguiente frase: «*Imprimir* al devenir el carácter del ser, ésta es la *suprema voluntad de poder*». Así escribe Nietzsche en un apunte titulado «Recapitulación». A juzgar por el tipo de grafía del manuscrito tenemos que situarlo en el año 1885, la época en la que, después de su «Zarathustra», Nietzsche planeaba su 307
obra principal, una metafísica sistemática. «El ser» pensado aquí por Nietzsche es «el eterno retorno de lo mismo». Este retorno es el modo de la confirmación en la que la voluntad de poder se quiere a sí misma y asegura su propia presencia como ser del devenir. En la más extrema consumación de la metafísica llega a la palabra el ser de lo ente.

La temprana sentencia del pensamiento primigenio y la tardía sentencia del tardío pensamiento llevan lo mismo a la palabra, pero no dicen algo igual. Pero en donde se puede hablar de lo mismo a partir de lo no igual, tenemos que se cumple como por sí misma la condición fundamental para un diálogo pensante de la época tardía con la época temprana.

¿O se trata de una mera apariencia? ¿Se esconde tras esa apariencia el abismo entre el lenguaje de nuestro pensar y el lenguaje de la filosofía griega? Pero precisamente porque *τὰ ὄντα* significa «lo ente» y *εἶναι* no nombra otra cosa más que «ser», hemos salvado ya cualquier abismo y, a pesar de todas las diferencias de las épocas, nos encontramos con los primeros pensadores en el terreno de lo mismo. Eso es lo que nos asegura la traducción de *τὰ ὄντα* y *εἶναι* por «lo ente» y «ser». ¿O tenemos que aportar primero una amplia serie de textos de la filosofía griega para demostrar la indiscutible corrección de esta traducción? Todas las interpretaciones de la filosofía griega se basan ya en esta traducción. Cualquier diccionario nos da la más amplia información sobre el significado de *εἶναι* como «ser», de *ἔστιν* como «es», de *ὄν* como «lo que es» y de *τὰ ὄντα* como «lo ente».

Efectivamente, así es. Y no tenemos la intención de ponerlo en duda. No preguntamos si la traducción de *ὄν* por «lo que es» o de *εἶναι* por «ser» es correcta. Lo único que preguntamos es, si a pesar de la corrección de esas traducciones, también se ha pensado correctamente. Lo único que preguntamos es, si en esa que es la más conocida de todas las traducciones, se ha pensado la menor cosa.

Comprobémoslo. Examinémosnos y examinemos a los demás. Es entonces cuando se mostrará que en medio de la corrección de esas traducciones queda
308 todo disuelto en un significado vago e impreciso. Es entonces cuando se mostrará que la aproximación apresurada de la traducción habitual no se toma por un defecto ni estorba a la investigación y la presentación. Posiblemente se realizan grandes esfuerzos para intentar dilucidar qué representación tenían los griegos de palabras como *θεός, ψυχή, ζωή, τύχη, χάρις, λόγος, φύσις* e *ἰδέα, τέχνη* y *ἐνέργεια*. Pero no pensamos que semejantes y similares esfuerzos caen siempre en el vacío de lo que está fuera de todo ámbito, mientras no aclaremos suficientemente en su esencia griega el ámbito de todo ámbito, el *ὄν* y el *εἶναι*. Pero en cuanto nombramos el *εἶναι* como ámbito, ya representamos el carácter de ámbito en el sentido de lo universal y que todo lo abarca, siguiendo un modo de interpretación lógica de *γένος* y *κοινόν*. Una concepción conjunta (concipere) como la del concepto representador, pasa de antemano por ser la única manera posible de pensar el ser como tal y llega a aceptarse incluso cuando se acude al refugio de la dialéctica de los conceptos o de lo no-conceptual de los signos mágicos. Se olvida por completo que el predominio del concepto y la interpretación del pensar como un modo de concebir, reposa ya únicamente sobre la esencia impensada, por inexperimentada, de *ὄν* y de *εἶναι*.

En la mayoría de los casos les asignamos sin ningún reparo a las palabras *ὄν* y *εἶναι* eso impensado que queremos decir también nosotros cuando usamos las palabras equivalentes de nuestra lengua materna: ente y ser. Para ser exac-

tos ni siquiera les concedemos un significado a las palabras griegas. Las tomamos sin ninguna mediación a partir de una comprensión aproximada que ya les ha sido prestada por la habitual comprensibilidad de nuestra propia lengua. No les asignamos ningún significado a las palabras griegas, como no sea el proporcionado por la despreocupada indolencia de una opinión pasajera. Esto puede servir en caso de necesidad, cuando, por ejemplo, leemos *εἶναι* y *ἐστίν* en las obras históricas de Tucídides o *ἦν* y *ἔσται* en Sófocles.

Pero ¿qué ocurre cuando *τὰ ὄντα, ὄν* y *εἶναι* resuenan en el lenguaje como palabras fundamentales del pensar y no de un pensar cualquiera, sino como términos principales de todo el pensar occidental? Entonces, un examen *309*
del uso de la lengua en la traducción delata el siguiente estado de cosas:

Ni está claro y fundamentado lo que pensamos nosotros mismos cuando usamos las palabras «lo que es» y «ser» de nuestra propia lengua.

Ni está claro y fundamentado si lo que queremos decir en cada caso acierta con lo que los griegos enunciaban mediante las palabras *ὄν* y *εἶναι*.

Ni está claro y fundamentado qué pueden decir *ὄν* y *εἶναι* pensados desde el pensar griego.

Ni, finalmente, se puede emprender un examen de semejante estado de cosas para saber si nuestro pensar corresponde al griego o en qué medida.

Estas sencillas relaciones están siempre sumidas en la confusión y están impensadas. Pero dentro de ellas y flotando por encima de ellas se ha extendido un parloteo interminable sobre el ser. Esa charla, aliada a la corrección formal de la traducción de *ὄν* y *εἶναι* por «lo que es» y «ser», son las que siguen engañándonos siempre sobre lo confuso de la situación. Pero no somos sólo nosotros, los hombres actuales, los que erramos en esa confusión. En esa confusión se halla anclada desde hace milenios toda representación y presentación transmitidas por la filosofía griega. La confusión no reside ni en una mera negligencia de la filología ni en la insuficiencia de la investigación histórica. Tiene su origen en el abismo de la relación en la que el ser ha hecho acontecer la esencia del hombre occidental. Por eso, dicha confusión no se puede eliminar procurando, por medio de alguna definición, un significado más preciso de las palabras *ὄν* y *εἶναι*, «lo que es» y «ser». Por el contrario, el intento de prestarle una atención incesante a la confusión y de acabar con su persistente poderío, puede convertirse en ocasión para que eclosione otro destino del ser. La propia preparación de semejante ocasión crearía ya la necesidad suficiente como para poner en marcha un diálogo con el pensar primigenio dentro de la confusión todavía reinante.

Si insistimos con tanta terquedad en pensar griegamente el pensar de los griegos no es con la intención de proporcionar una imagen histórica del mundo griego, en tanto que una humanidad ya pasada, que se revele más correcta en determinados aspectos. No buscamos lo griego ni por amor a lo griego ni *310*

para mejorar la ciencia; ni siquiera lo buscamos para establecer un diálogo más claro, sino únicamente con la vista puesta en eso que querría salir a la palabra en tal diálogo, suponiendo que accediese por sí mismo a la palabra. Eso, es lo mismo que nos atañe a nosotros y a los griegos destinalmente de diferente manera. Es esto lo que lleva la aurora del pensar a su destino crepuscular, occidental. Si los griegos se tornan griegos en sentido histórico, es sólo de acuerdo con ese destino.

En nuestro modo de hablar, griego no significa un modo de ser de un pueblo o nación, ni se trata de una marca cultural o antropológica; griega es la aurora del destino bajo cuya forma el propio ser se aclara en lo ente y reclama una esencia del hombre que, en su calidad destinal, encuentra su marcha histórica en el modo como se encuentra guardada en el 'ser' o abandonada fuera de él, pero en cualquier caso nunca separada de él.

Lo griego, lo cristiano, lo moderno, lo planetario y lo occidental en el sentido indicado, lo pensamos a partir de un rasgo fundamental del ser, que éste, en tanto que *Ἀλήθεια*, oculta más que desvela en la *Λήθη*. Pero este modo de ocultar su esencia y su origen esencial es el rasgo en el que el ser se ilumina inicialmente, precisamente de tal manera que el pensar *no* le sigue. Lo ente mismo no se introduce en esa luz del ser. El desocultamiento de lo ente, la claridad que le ha sido concedida, oscurece la luz del ser.

El ser se sustrae en la medida en que se desencubre en lo ente.

De este modo, iluminando a lo ente, el ser lo extravía en el errar. Lo ente acontece en el errar, donde confunde al ser fundando de este modo el reino del error (como quien dice el reino de la poesía o cualquier otro reino). Se trata del espacio esencial de la historia. En él, lo históricamente esencial pasa errando al lado de su igual sin advertirlo. Por eso, todo aquello histórico que surge, es necesariamente mal interpretado. A través de esa mala interpretación el destino aguarda a lo que se convertirá en su semilla. Sitúa a aquellos que les concierne
311 ante la posibilidad de lo destinal o no destinal. El destino se prueba en el destino. Al confundirse del hombre corresponde el encubrirse del claro del ser.

Sin el errar no existiría ninguna relación de destino a destino, no habría historia. Las distancias cronológicas y las series causales pertenecen, sin duda, a la ciencia histórica, pero no son la historia. Cuando somos históricamente, no estamos ni a una pequeña ni a una gran distancia de lo griego. Pero nos hallamos en el errar en relación con él.

El ser se sustrae en la medida en que se desencubre en lo ente.

De este modo, el ser se repliega en sí mismo con su verdad. Este replegarse es la forma temprana de su desencubrir. La temprana señal de tal replegarse es la *Ἀ-λήθεια*. En la medida en que aporta des-ocultamiento de lo ente, empieza por fundar ocultamiento del ser. Pero el encubrimiento permanece en el trazo de ese rehusarse que se repliega en sí mismo.

Podemos llamar a este replegarse iluminador, propio de la verdad de su esencia, la *ἐποχή* del ser. Pero esta palabra, que tomamos prestada de la Stoa, no nombra aquí, como en el caso de Husserl, la manera metódica en que los actos téticos de la conciencia se detienen en la objetivación. La época del ser le pertenece a él mismo. Está pensada a partir de la experiencia del olvido del ser.

De la época del ser viene la esencia epocal de su destino, en la que se encuentra la auténtica historia mundial. Cada vez que el ser se recoge en su destino, acontece de modo repentino e involuntario un mundo. Cada época de la historia del mundo es una época del errar. La esencia epocal del ser forma parte del oculto carácter temporal del ser y caracteriza la esencia del 'tiempo' pensada en el ser. Lo que se suele representar por lo general bajo este nombre, es únicamente el vacío de una apariencia de tiempo tomada de lo ente entendido como objeto.

Sin embargo, el carácter extático del ser-aquí es, para nosotros, la primera correspondencia experimentable con el carácter epocal del ser. La esencia epocal del ser hace acontecer a la esencia extática del ser-aquí. La ex-istencia del hombre soporta lo extático y, de este modo, preserva lo epocal del ser, a cuya *312*
esencia pertenece el aquí y por lo mismo el ser-aquí.

En eso que llamamos lo griego reside, pensado epocalmente, el inicio de la época del ser. Tal inicio, que a su vez debe ser pensado epocalmente, es la aurora del destino del ser a partir del ser.

No importa mucho la representación y presentación que podamos hacernos del pasado, pero importa mucho el recuerdo que conservamos de lo destinal. ¿Puede ocurrir algo así sin un pensar? En todo caso, si ocurre, dejaremos que desaparezcan las exigencias de una opinión excesivamente estrecha y nos abriremos a la exigencia del destino. ¿Habla esta exigencia en la temprana sentencia de Anaximandro?

No estamos seguros de si su exigencia habla en nuestra esencia. Sigue siendo dudoso si la mirada del ser, es decir, el rayo * (Heráclito, frag. 64), irrumpe en nuestra relación con la verdad del ser o si sólo los débiles resplandores de una tormenta que se ha alejado hace tiempo traen su pálido reflejo de claridad a nuestro conocimiento de lo ya sido.

¿Nos habla la sentencia de los *ὄντα* en su ser? ¿Oímos lo que ha hablado, el *εἶναι* de lo ente? ¿Llega todavía un rayo de luz hasta nosotros, atravesando la confusión del errar y a partir de lo que dicen en griego *ὄντα* y *εἶναι*? Sólo en la claridad de ese rayo de luz podemos tra-ducirnos o tras-ladarnos a lo hablado por la sentencia, para después traducirla en un diálogo del pensar. Tal vez la confusión que atraviesa todo el uso de las palabras *ὄντα* y *εἶναι*, ente y ser, procede en menor medida del hecho de que la lengua no pueda decir todo

* *N. de los T.:* En alemán: «Blick», mirada, «Blitz», rayo.

de manera suficiente, como del hecho de que no pensamos el asunto con suficiente claridad. Lessing dijo en cierta ocasión: «El lenguaje puede expresar todo lo que pensamos con claridad». Así pues, recae sobre nosotros la responsabilidad de esperar el momento oportuno que nos permita pensar con claridad el asunto que la sentencia hace llegar a la palabra.

Nos sentimos inclinados a aprovechar la esperada oportunidad brindada por la sentencia de Anaximandro. En este caso, todavía nos falta la precisa atención requerida por el camino de la traducción.

313 Porque, por un lado, es necesario que, ya antes de interpretar la sentencia y en lugar de esperar a recibir su ayuda, nos traslademos al lugar desde el que lo hablado en la sentencia toma la palabra, el *τὰ ὄντα*. Este término nombra aquello de lo que habla la sentencia antes que lo que expresa. Eso de lo que habla es ya, antes de ser expresado, lo hablado en la lengua griega en su uso cotidiano, vulgar o elevado. Por eso, debemos buscar primero la oportunidad que nos permitirá trasladarnos hasta allí fuera de la sentencia, a fin de aprender gracias a ella qué dice *τὰ ὄντα* cuando está pensado en griego. Además, otro motivo por el que de entrada debemos quedarnos fuera de la sentencia, es porque todavía no hemos fijado el texto literal de la misma. Esta fijación se regula en última instancia (es decir, en primera instancia desde el punto de vista del asunto), cuando se sabe lo que fue pensado y era pensable en aquella época temprana —a diferencia de las representaciones que han reinado en la época tardía—, cuando se enunció lo que toma la palabra en la sentencia.

Siguiendo la costumbre, el texto presentado y traducido ha sido aceptado como tal sentencia de Anaximandro a partir del comentario a la Física de Simplicio. Pero ocurre que dicho comentario no cita con tanta claridad como para estar plenamente seguros de dónde empieza y dónde termina la sentencia de Anaximandro. Todavía hoy, muchos prestigiosos conocedores de la lengua griega siguen aceptando el texto de la sentencia en la versión que transcribíamos al principio de nuestras reflexiones.

Pero ya el meritorio y señalado conocedor de la filosofía griega, John Burnet, al que debemos la edición oxoniense de las obras de Platón, expresó en su obra, «Los inicios de la filosofía griega», bastantes reparos a la hora de aceptar el comienzo de la cita de Simplicio tal como viene admitiéndose normalmente. Frente a Diels, Burnet dice (*vid.* segunda ed., 1908, trad. alemana, 1913, p. 43, nota 4): «Diels... hace comenzar la auténtica cita con las palabras *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις*... El uso griego a la hora de mezclar citas con un texto habla en contra de ese comienzo. Es muy raro que un escritor griego comience una cita literal abruptamente, sin mediación alguna. Además, es más
314 seguro no atribuirle a Anaximandro los términos *γένεσις* y *φθορά* en el sentido que tienen en Platón como términos técnicos».

Debido a esos reparos, Burnet no hace comenzar la sentencia de Anaximandro hasta las palabras *κατά τὸ χρεών*. En favor de la supresión de las palabras precedentes habla lo que dice Burnet refiriéndose en general a las citas griegas. Por el contrario, su reserva respecto al uso terminológico de las palabras *γένεσις* y *φθορά* no se sostiene bajo esa forma. Es verdad que *γένεσις* y *φθορά* son términos conceptuales bien fijados en Platón y Aristóteles y que después se convirtieron en términos de escuela. Pero también son viejas palabras que Homero ya conocía. Anaximandro no tuvo por qué usarlas como términos conceptuales. Es más, no pudo usarlas de ese modo, porque el lenguaje conceptual tenía que serle necesariamente extraño. En efecto, dicho lenguaje sólo es posible desde la base de la interpretación del ser como *ἰδέα* y a partir de entonces no sólo es posible, sino inevitable.

Es más bien por su estructura y resonancia por lo que la parte de la sentencia situada antes de *κατὰ τὸ χρεών* resulta más aristotélica que arcaica. La misma resonancia tardía presenta el *κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν* del final del texto generalmente admitido. Quien se decida a tachar el fragmento puesto en dudas por Burnet tampoco puede mantener ese final generalmente admitido. De acuerdo con esto, sólo quedaría como texto original de Anaximandro lo que sigue:

> ... *κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας.*
>
> «... según la necesidad; pues se pagan unas a otras condena y expiación por su injusticia».

Éstas son precisamente las palabras que le hacen señalar a Teofrasto que Anaximandro habla de un modo más bien poético. Desde que, hace algunos años, he vuelto a repensar a fondo este asunto, que he tratado a menudo en mis lecciones, me inclino a aceptar sólo estas palabras como únicas directamente atribuibles a Anaximandro, aunque siempre bajo el presupuesto de no eliminar sencillamente el texto precedente, sino, por el contrario y por mor de la fuerza de expresión y el rigor de su pensamiento, de mantenerlo como testimonio indirecto del pensar de Anaximandro. Esto exige que entendamos 315
las palabras *γένεσις* y *φθορά* tal y como son pensadas en griego, ya sean términos preconceptuales o términos conceptuales platónico-aristotélicos.

De acuerdo con esto, *γένεσις* no significa en absoluto lo genético, en el sentido de la moderna representación de evolución; *φθορά* no significa el fenómeno contrario a la evolución, como puede serlo la involución, el raquitismo o la atrofia. Por el contrario, hay que pensar *γένεσις* y *φθορά* a partir de la *φύσις* y dentro de ella como modos de aparición y desaparición clarifica-

dores. Es verdad que podemos traducir γένεσις por un surgir en el sentido de estar fuera *, pero tenemos que pensar ese estar-fuera como un salir-fuera que permite que salga todo lo que surge del ocultamiento y lo deja emerger en lo no oculto. Ciertamente, podemos traducir φϑορά por perecer, pero tenemos que pensar tal perecer como un partir que surge de nuevo para lo no oculto y se marcha y declina en lo oculto.

Probablemente, Anaximandro ha hablado de γένεσις y de φϑορὰ. Es dudoso que haya ocurrido bajo la forma que nos ha sido transmitida, aunque algunas construcciones lingüísticas como γένεσις ἔστιν (así quiero leerlo) y φϑορὰ γίνεται, esto es, «*es* surgimiento» y «surge perecer», hablan de nuevo a favor de una lengua antigua. Esta γένεσις es el surgimiento y la llegada a lo no oculto. Esta φϑορὰ significa: en tanto que ahí llegado desde lo no oculto, partir hacia lo oculto. El surgir en... y la partida hacia... *se presentan* dentro del desocultamiento entre lo oculto y lo no oculto. Atañen a la llegada y la partida de lo que ha llegado.

Anaximandro tiene que haber hablado de lo nombrado en la γένεσις y la φϑορά. Dejaremos sin resolver la cuestión de si, al hacerlo, nombraba expresamente los τὰ ὄντα; en cualquier caso, nada habla en contra de ello. Teniendo en cuenta la amplitud desde la que habla el αυτά de la segunda frase y dada la relación que mantiene esa frase con el anterior κατά τὸ χρεών, no puede nombrar otra cosa más que lo ente en su totalidad comprendido preconceptualmente: τά πολλὰ, τὰ πάντα, «lo ente». Así es como seguimos diciendo para τὰ ὄντα sin haber aclarado previamente qué nombran ὄν y εἶναι
316 pensados en griego. Pero, mientras tanto, se ha ganado un terreno más libre para intentar llevar a cabo esa aclaración.

Hemos partido del texto de la sentencia generalmente admitido. Con la mirada puesta provisionalmente en él, hemos eliminado los presupuestos habituales que determinan y gravan su interpretación. Al hacerlo, hemos recibido un signo de eso que llega a la palabra, de γένεσις y de φϑορά. La sentencia habla de aquello que llega a lo no oculto por medio de su surgimiento y que, una vez llegado allí, se marcha partiendo de allí.

Sin embargo, preferimos llamar respectivamente a lo que de este modo tiene su esencia en la llegada y la partida, lo que llega a ser y lo que perece, esto es, lo perecedero, en lugar de lo ente; en efecto, estamos acostumbrados desde hace tiempo a oponer el ser al devenir como si el devenir no fuera nada y no

* *N. de los T.:* Traducimos con esta perífrasis el juego de significados que hace el autor entre «Entstehen» (surgir) y «Ent-stehen» (estar fuera). A continuación nuestro 'salir fuera' corresponde al alemán «Ent-gehen» y 'emerger' a «hervor-gehen». También el alemán 'perecer' [Vergehen] lleva implícito el verbo «gehen» que significa 'ir' o 'partir'; de ahí el consiguiente juego de significados.

formase también parte del ser, al que desde hace tiempo sólo se comprende como mera persistencia. Ahora bien, si el devenir *es*, entonces debemos pensar el ser de modo tan esencial que ya no abarque sólo al devenir en una opinión conceptual vacía, sino que sea el mismo ser el que soporte y acuñe al devenir (*γένεσις-φθορά*) conforme al ser en la esencia.

Por eso, no podemos pararnos a debatir ahora si nos representamos lo que deviene como lo perecedero ni con qué derecho, sino únicamente qué esencia del ser piensan los griegos cuando experimentan el surgimiento y la partida en el ámbito de los *ὄντα* como el rasgo fundamental de la llegada.

¿Qué es lo que llega a su lengua cuando los griegos dicen *τὰ ὄντα*? ¿En dónde, fuera de la sentencia de Anaximandro, podemos encontrar un hilo que nos conduzca y transporte hasta allí? Desde el momento en que tanto el término en cuestión como sus derivados, *ἔστιν, ἦν, ἔσται, εἶναι,* hablan a través de toda la lengua, y ello antes de que algún pensar elija ese término expresamente como su palabra fundamental, es necesario encontrar una ocasión que se halle fuera de la filosofía desde el punto de vista del tema, el tiempo y el ámbito, y que preceda desde todos los puntos de vista al decir del pensar.

Nosotros vamos a encontrar esa oportunidad en Homero. Gracias a él, poseemos un pasaje que no se limita a ser un simple fragmento en el que el término aparezca únicamente de modo léxico. Antes bien, se trata de un pasaje *317*
que lleva poéticamente a la palabra lo que nombra *ὄντα*. Puesto que toda *λέξις* de lo léxico presupone lo pensado del *λεγόμενον*, renunciamos a una vacía acumulación de pasajes que sirvan para atestiguar lo dicho, que en estos casos no demuestran sino que ninguno de ellos ha sido pensado a fondo. Este método que tanto se emplea, consiste en esperar que comparando un pasaje poco claro con otro pasaje igual de poco claro surja repentinamente la claridad.

El pasaje que queremos aclarar nosotros se encuentra al principio del primer libro de la Iliada, versos 68-72. Nos ofrece la ocasión de trasladarnos a aquello que los griegos llaman con la palabra *ὄντα*, siempre que dejemos que el poeta nos pase a la orilla del asunto dicho.

Para lo que vamos a explicar aquí, creemos es necesaria una aclaración previa que pertenece al ámbito de la historia de la lengua. No pretende encontrar, ni mucho menos resolver, el problema lingüístico que se nos plantea. En Platón y Aristóteles salen a nuestro encuentro las palabras *ὄν* y *ὄντα* como términos conceptuales. Las posteriores denominaciones «óntico» y «ontológico» han sido construidas sobre esa base. Sin embargo, según se supone desde el punto de vista de la lengua, *ὄν* y *ὄντα* son de algún modo la forma desgastada de las palabras originarias *ἐόν* y *ἐόντα*. Ahora bien, en esas palabras todavía resuena eso con lo que enunciamos *ἐστιν* y *εἶναι*. La *ε* de *ἐόν* y *ἐόντα* es la *ε* de la raíz *ἐσ* de *ἔστιν*, est, esse y «es». Por el contrario, *ὄν* y *ὄντα* aparecen

a modo de desinencias participiales y atemáticas, como si tuvieran que nombrar para sí y expresamente eso que tenemos que pensar en la forma que fue interpretada por los gramáticos posteriores como *μετοχή*, participium: la participación en el significado verbal y nominal de la palabra.

Así pues, *ὄν* dice «lo que es» en el sentido de *ser* un ente; pero *ὄν* nombra al mismo tiempo a un *ente*, que es. En la dualidad del significado participial del *ὄν* se esconde la diferencia entre «lo que es» y «ente». Eso que, así representado, parece una especie de sofisma gramatical, es en realidad el enigma del
318 ser. El participio *ὄν* es la palabra para aquello que en la metafísica sale a la luz como trascendencia trascendental y trascendente.

La lengua arcaica y, por lo tanto, también Parménides y Heráclito, utilizan siempre *ἐόν* y *ἐόντα*.

Pero *ἐόν*, «lo que es», no es sólo el singular del participio *ἐόντα*, «ente», sino que *ἐόν* nombra lo singular por antonomasia que, en su singularidad, es únicamente el único uno unificador anterior a todo número.

Exagerando un poco, pero con el mismo peso de verdad, podríamos afirmar que el destino de Occidente pende de la traducción de la palabra *ἐόν*, dando por supuesto que la traducción consiste en la tra-*ducción* o *tras*-lado hacia la verdad de aquello que ha llegado a la palabra en *ἐόν*.

¿Qué nos dice Homero acerca de esa palabra? Conocemos la situación de los aqueos ante los muros de Troya al inicio de la Iliada. Hace nueve días que la peste, enviada por Apolo, hace estragos en el campamento griego. En la asamblea de los guerreros, Aquiles exige que el vidente Calcante interprete la cólera del dios:

> *...τοῖσι δ' ἀνέστη*
> *Κάλχας Θεστορίδης οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος*
> *ὅς ᾔδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα*
> *καὶ νήεσσ' ἡγήσατ' Ἀχαιῶν Ἴλιον εἴσω*
> *ἣν διὰ μαντοσύνην, τήν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων·*

Voss traduce así:

> ... de nuevo se alzó
> Calcante, el testórida, el más sabio de los augures,
> que conocía lo que es, será o ha sido,
> y también había guiado ante Troya a las naves aqueas
> gracias al espíritu adivinador que le concediera Febo Apolo.

Antes de que Homero haga hablar a Calcante, lo caracteriza como vidente. El que goza de la videncia es alguien que *ὅς ᾔδη*... «que conocía...»: *ᾔδη* es el pluscuamperfecto del perfecto *οἶδεν*, «ha visto». Sólo cuando uno ha visto, ve

de verdad. Ver es haber visto. Lo visto ha llegado y permanece para él a la vista. Un vidente siempre ha visto ya. Habiendo visto por adelantado, prevee. Ve el futuro desde el perfecto. Cuando el poeta habla del ver como del haber visto del vidente, tiene que decir que el vidente veía, en un tiempo de pasado: ᾔδη, el había visto. ¿Qué es lo que el vidente ha visto por adelantado? Aparentemente sólo eso que, en la claridad que atraviesa su visión, viene a la presencia. Lo visto por semejante visión sólo puede ser lo presente en lo no oculto. Pero ¿qué está presente? El poeta nombra tres cosas: tanto *τά τ' ἐόντα*, lo ente, como *τά τ' ἐσσόμενα*, lo que también es-deviene, como finalmente *πρό τ' ἐόντα*, lo anteriormente ente. 319

Lo primero que deducimos de la palabra poética es que *τὰ ἐόντα* es algo distinto de *τὰ ἐσσόμενα* y *πρὸ ἐόντα*. Según esto, *τὰ ἐόντα* nombra lo ente en el sentido de lo actual. Cuando nosotros, hombres de época tardía, hablamos de lo «actual», nos referimos a lo de ahora y lo representamos como algo que ocurre dentro del tiempo, de modo que el ahora vale como una fase del transcurso del tiempo. O también, ponemos en relación lo «actual» con lo objetivo. Lo objetivo, como tal, está referido a un sujeto que representa. Pero si usamos lo «actual» para lograr una determinación más aproximada de *ἐόντα*, no nos queda más remedio que comprender lo «actual» desde la esencia de los *ἐόντα* y no a la inversa. Pero *ἐόντα* es también lo pasado y lo futuro. Ambos son un modo de la presencia, concretamente de lo no actualmente presente. Lo actualmente presente también es llamado por los griegos, para mayor claridad, *τὰ παρεόντὰ; παρά* significa «junto a», esto es, llegado «junto a» en el desocultamiento. El «gegen» [contra] del término alemán «gegenwärtig» [actual, presente] no significa lo contrario o enfrentando a un sujeto, sino la abierta comarca [Gegend] del desocultamiento, al que van a morar y en el que moran los «llegados junto a». Según esto, «actual» significa, en su calidad de carácter de los *ἐόντα*, algo así como llegado a la morada dentro de la comarca del desocultamiento. El *ἐόντα* primer nombrado, y por eso mismo especialmente destacado y diferenciado frente a *προεόντα* y *ἐσσόμενα*, nombra para los griegos lo presente, en la medida en que, en el sentido explicado, ha llegado a la morada dentro de la comarca del 320
desocultamiento. Esa llegada es la auténtica venida, es la presencia de lo auténticamente presente. También lo pasado y lo futuro son algo presente, concretamente fuera de la comarca del desocultamiento. Lo no actualmente presente es lo ausente. Como tal, permanece esencialmente referido a lo actualmente presente, en la medida en que, o bien surge a la luz en la comarca del desocultamiento, o bien sale fuera de ella. También lo ausente está presente y, *como* ausente fuera de ella, está presente en el desocultamiento. También lo pasado y lo futuro son *ἐόντα*. De acuerdo con esto *ἐόν* significa: presente en el desocultamiento.

De esta explicación del término *ἐόντα* se deduce que lo presente también sigue siendo ambiguo, necesariamente, dentro de la experiencia griega. Por un lado, *τὰ ἐόντα* significa lo actualmente presente, pero por otro lado también significa todo lo presente: toda forma de presencia, tanto actualmente como no actualmente presente. Sin embargo, y según la costumbre de nuestro opinar conceptual, no debemos representar nunca lo presente en sentido amplio como concepto general de lo presente a diferencia de un modo especial de presente, el actualmente presente; en efecto, son precisamente lo actualmente presente y el desocultamiento en él reinante los que atraviesan la esencia de lo ausente en cuanto presente no presente.

El vidente se encuentra cara a cara con lo presente, en su desocultamiento, que al mismo tiempo ha iluminado el ocultamiento de lo ausente como tal ausente. El vidente ve en la medida en que ha visto todo como presente; *καὶ*, y sólo por eso, *νήεσσ' ἡγήσατ'*, era capaz de guiar las naves aqueas hasta los muros de Troya. Era capaz de tal cosa gracias a la *μαντοσύνη* que le prestó el dios. El vidente, *ὁ μάντις*, es el *μαινόμενος*, el frenético. Pero ¿en qué consiste la esencia del frenesí? El frenético está fuera de sí. Está ausente. Preguntamos ¿a dónde ha ido? y ¿de dónde se ha ido? Se ha ido fuera de la mera afluencia de lo que yace ante los ojos, de lo que sólo está presente actualmente, y se ha
321 ido hacia lo ausente, y por tanto al mismo tiempo hacia lo que está actualmente presente, en la medida en que esto es sólo siempre lo que tiene de advenimiento eso que parte. El vidente está fuera de sí en la unida amplitud de lo presente de eso que está presente bajo cualquier forma. Por eso, a partir de esa «partida» hacia esa amplitud, puede al mismo tiempo salir y regresar a lo presente en ese instante, como puede ser el de la peste feroz. El frenesí de esa ausencia en que consiste la videncia no reside en que el frenético se comporte como un loco, ponga los ojos en blanco y se retuerza los miembros. El frenesí de la videncia puede ir de la mano con la discreta serenidad del recogimiento corporal.

Para el vidente todo lo presente y lo ausente está reunido en *una* presencia y resguardado en ella. Nuestra vieja palabra alemana «war» [en español: guarda, salvaguarda] significa protección. Todavía la encontramos en términos como «wahrnehmen» [percibir, percatarse], esto es, tomar bajo la guarda..., «gewahren» [darse cuenta de] y «verwahren» [salvaguardar] *. Ese guardar [«wahren»] debe ser pensado como un encubrir que ilumina y reúne. La presencia guarda a lo presente, ya sea actualmente o no actualmente presente, en el desocultamiento. A partir de la guarda ** de lo presente, el vidente dice. Es el que predice.

* *N. de los T.:* Nótese que en español 'guardarse' también significa tener cuidado y protegerse, ponerse en guardia.

** *N. de los T.:* Nótese en estas dos frases los juegos alemanes con 'guarda' = «Wahr», dice = «sagt» y vidente = «Wahr-sager».

Aquí pensamos la guarda en el sentido de la reunión que ilumina y encubre, bajo cuya forma asoma un rasgo fundamental y hasta ahora velado de la presencia, es decir, del ser. Un día aprenderemos a pensar nuestro desgastado término 'verdad' a partir de la guarda y experimentaremos que la verdad es la salvaguarda del ser * y que el ser, como presencia, forma parte de ella. A la salvaguarda, como protección del ser, corresponde el guarda o pastor, el cual tiene tan poco que ver con un pastoreo idílico y una mística de la naturaleza, que sólo puede convertirse en pastor del ser desde el momento en que sigue siendo lugarteniente de la nada. Ambos son lo mismo. El hombre sólo es capaz de ambos dentro de la resolución del ser-aquí.

El vidente es aquel que ya ha visto el todo de lo presente en la presencia; dicho en latín: vidit; en alemán: «er steht im Wissen» **. Haber visto es la esencia del saber. En ese haber visto siempre ha entrado ya en juego otra cosa distinta a la consumación de un proceso óptico. En el haber visto, la relación con lo presente ha regresado de toda suerte de captación sensible e insensible. A partir de ahí, el haber visto está referido a la presencia que se ilumina. El ver no *322*
se determina a partir del ojo, sino a partir del claro del ser. Estar dentro de él articula todos los sentidos humanos. La esencia del ver como haber visto es el saber. Éste conserva la visión. Se acuerda de la presencia. El saber es la memoria del ser. Por eso, *Μνημοσύνη* es la madre de las musas. Saber no es ciencia en sentido moderno. Saber es la salvaguarda pensante de la guarda del ser.

¿Hacia dónde nos ha trasladado la palabra de Homero? A los *ἐόντα*. Los griegos experimentan lo ente como eso actualmente o no actualmente presente, que está presente en el desocultamiento. Nuestra traducción «lo que es» para *ὄν* parece ahora más precisa; «ser» como traducción para *εἶναι* y esta misma palabra griega ya no son seudónimos de uso provisional para cualquier vaga representación de algo indeterminado y general.

Al mismo tiempo se muestra que el ser, como presencia de lo presente, es ya verdad en sí mismo, suponiendo que pensemos la esencia de la verdad como reunión que ilumina y encubre; suponiendo que nos mantengamos al margen del prejuicio posterior de la metafísica, que hoy se da por sobrentendido, según el cual la verdad es una propiedad de lo ente o del ser, mientras que el ser, entendiendo ahora este término como palabra pensada, es decir, el *εἶναι* como presencia, es ocultamente una propiedad de la verdad, aunque desde luego no de la verdad como un carácter del conocimiento, ya sea divino o humano, y naturalmente no una propiedad en sentido de una cualidad. Además, ha quedado claro que *τὰ ἐόντα* nombra ambiguamente tanto lo actual-

* *N de los T.:* Nuevo juego de significados entre 'verdad' = «Wahr-heit», 'guarda' = «Wahr» y 'salvaguarda' = «Wahrnis».

** *N. de los T.:* Expresión que significa 'ser sabedor de algo', ya que «Wissen» es 'saber'.

mente presente como lo no actualmente presente, siendo el segundo entendido a partir del primero, lo ausente. Pero lo actualmente presente no yace como un fragmento cortado entre lo ausente. Si lo presente se encuentra de antemano a la vista, todo se presenta a la vez, lo uno trae consigo a lo otro, el uno deja marchar al otro. Lo actualmente presente en el desocultamiento mora en él como en la abierta comarca. Lo que mora actualmente en la comarca (lo morador) surge en ella a partir del ocultamiento y llega al desocul-
323 tamiento. Pero morando en la llegada, lo presente *es* en la medida en que también se ha marchado fuera del desocultamiento y se dirige al ocultamiento. Lo actualmente presente mora un tiempo en cada caso. Se demora en la llegada y la partida. Morar es el tránsito del llegar al partir. Lo presente es lo que mora un tiempo en cada caso *. Morando como tránsito, mora todavía en la procedencia y mora ya en la partida. Lo presente en cada caso, lo actual, se presenta a partir de la ausencia. Esto es precisamente lo que hay que decir de lo auténticamente presente, que nuestro habitual modo de representar querría apartar de toda ausencia.

Tà ἐόντα nombra la unida multiplicidad de lo que mora un tiempo en cada caso. Lo que de este modo está presente en el desocultamiento se presenta ante otro, en cada caso de una manera.

Finalmente, también deducimos lo siguiente del pasaje de Homero: *τὰ ἐόντα*, lo ente así nombrado, no significa de ningún modo las cosas de la naturaleza. Con *ἐόντα*, el poeta nombra en el caso presente la situación de los aqueos ante Troya, la cólera del dios, los estragos de la peste, las piras fúnebres, el desconcierto de los príncipes y otras muchas cosas. *Tà ἐόντα* no es, en el lenguaje de Homero, un concepto filosófico, pero sí una palabra que ha sido dicha de manera pensada y pensando. No nombra ni solamente cosas de la naturaleza, ni mucho menos los objetos, que se limitan a encontrarse frente al representar humano. También el ser humano forma parte de los *ἐόντα*; es eso presente que, percibiendo e iluminando, y de este modo reuniendo, permite que se presente lo presente como tal en el desocultamiento. Cuando en la caracterización poética de Calcante se piensa lo presente en relación con el ver del vidente, esto significa, pensado en griego, que el vidente, en su calidad de aquel que ha visto, es el que se presenta y pertenece de manera señalada a la totalidad de lo presente. Pero no significa que lo presente sea y sólo sea, como objetivo, en la dependencia de la subjetividad del vidente.

* *N. de los T.:* Traducimos con esta perífrasis el término de Heidegger «das Je-weilige», tomando el doble sentido de «Weilen» = morar y «Weile» = un breve espacio de tiempo; por su parte «Je» significa en cada caso u ocasión, cada vez. En estas mismas lineas también se juega con «verweilen» = demorarse, permanecer en un lugar, y «das jeweilig Anwesende», esto es, 'lo presente en cada caso', lo actual o presentemente presente, «gegenwartig». Algo más adelante traduciremos «die Weile» por 'la morada'.

Tà ἐόντα, lo actualmente y no actualmente presente, es un nombre no llamativo para eso que llega expresamente a la palabra en la sentencia de Anaximandro. El término nombra eso que, en calidad de lo que todavía no ha sido dicho, concretamente en el pensar, es asignado a todo pensar. El término 324
nombra aquello que, a partir de ahora, expresa o tácitamente, se hace cargo de todo el pensar occidental.

Pero *ἐόν* (presente) y *εἶναι* (estar presente) no se convierten en términos fundamentales del pensar occidental hasta algunas décadas después de Anaximandro, concretamente con Parménides. Naturalmente, esto no ocurre —tal como sigue enseñando una opinión errónea pero habitual— porque Parménides interpretase lo ente «lógicamente» a partir de la frase enunciativa y su cópula. Dentro del pensar griego, ni siquiera Aristóteles llegó nunca tan lejos cuando pensó el ser de lo ente a partir de la *κατηγορία*. Aristóteles entendía lo ente como aquello que ya yace ahí delante para su enunciación, es decir, como eso presente en cada caso de modo no oculto. Aristóteles no tenía ninguna necesidad de interpretar el *ὑποκείμενον*, la substancia, a partir del sujeto de la frase enunciativa, porque la esencia de la substancia, es decir, en griego, de la *οὐσία*, era ya manifiesta en el sentido de la *παρουσία*. Pero Aristóteles tampoco pensó la presencia de lo presente a partir de la objetividad del objeto de la proposición, sino como la *ἐνέργεια*, que, no obstante, permanece separada por un abismo de la actualitas del actus purus de la escolástica medieval.

El *ἔστιν* de Parménides no entiende sin embargo el «es» como cópula de la proposición. Nombra el *ἐόν*, lo presente de lo que está presente. El *ἔστιν* corresponde a la pura exigencia del ser, antes de la distinción entre una primera y segunda *οὐσία*, entre existentia y essentia. Pero el *ἐόν* está pensado aquí a partir de la plenitud oculta y nunca destacada del desocultamiento de los *ἐόντα*, que era familiar al temprano mundo griego, sin que éste fuera capaz ni tuviera necesidad de experimentar la propia plenitud esencial desde todas sus perspectivas.

Es a partir de la experiencia pensante del *ἐόν* de los *ἐόντα*, que ha sido expresada al margen de todo concepto, desde donde se han dicho los términos fundamentales del pensamiento temprano: *Φύσις* y *Λόγος*, *Μοῖρα* y *Ἔρις*, *Ἀλήθεια* y *Ἕν*. Es sólo a partir del *Ἕν* que debe ser repensado en el ámbito de las palabras fundamentales, desde donde *ἐόν* y *εἶναι* se convierten en términos fundamentales enunciados para lo presente. Es sólo a partir del destino del ser en tanto que *Ἕν*, y tras esenciales trastornos, como la Edad Moderna llega a la época de la monadología de la substancia, la cual se consuma 325
en la fenomenología del espíritu.

No es Parménides el que ha interpretado el ser lógicamente, sino que, por el contrario, es la lógica, que nace de la metafísica, pero al mismo tiempo la domina, la que ha conducido a que quedase tapada la riqueza esencial del ser

oculta en las tempranas palabras fundamentales. Así fue como el ser pudo llegar al fatal rango del concepto más vacío y general.

Pero desde la aurora del pensar, «ser» nombra la presencia de lo presente en el sentido del reunir o recoger que ilumina y encubre, bajo cuya forma es pensado y nombrado el *Λόγος*. El *Λόγος* (*λέγειν*, escoger, reunir) es experimentado a partir de la *Ἀλήθεια*, del encubrir desencubridor. En su doble esencia se encubre la esencia pensada de *Ἔρις* y *Μοῖρα*, nombres que también nombran a la *Φύσις*.

Es desde dentro del lenguaje de estas palabras fundamentales, pensadas desde la experiencia de la presencia, desde donde hablan las palabras de la sentencia de Anaximandro: *δίκη*, *τίσις*, *ἀδικία*.

La exigencia del ser, que habla en esas palabras, determina la filosofía en su esencia. La filosofía no nace del mito. Sólo surge a partir del pensar en el pensar. Pero el pensar es el pensar del ser. El pensar no surge. Es, en la medida en que el ser está presente. Sin embargo, la caída del pensar en las ciencias y la fe es el mal destino del ser.

En la aurora de su destino, lo ente, *τὰ ἐόντα*, llega a la palabra. ¿Qué trae la sentencia de Anaximandro a lo hablado a partir de la plenitud retenida de lo que así llega? Según el texto que damos por auténtico, la sentencia dice así:

...κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας.

En la traducción habitual:

> ... según la necesidad; pues se pagan unas a otras condena y expiación por su injusticia.

La sentencia sigue consistiendo todavía en dos frases; de la primera sólo
326 conservamos las últimas palabras. Comenzaremos con la explicación de la segunda frase.

El *αὐτά* se refiere a lo ya nombrado en la frase anterior. Sólo puede aludir a *τὰ ὄντα*, lo presente en su totalidad, lo actualmente y no actualmente presente en el desocultamiento. Dado lo inseguro del texto, habrá que dejar abierta la cuestión de si es nombrado expresamente con la palabra *ἐόντα* o no. El *αὐτά* nombra todo lo presente, todo lo que se presenta al modo de lo que mora un tiempo en cada caso: dioses y hombres, templos y ciudades, mar y tierra, águila y serpiente, árbol y hierba, viento y luz, piedra y arena, día y noche. Lo presente pertenece al Uno de la presencia desde el momento en que cada presente se presenta a otro presente en su morada y mora con él. Esta pluralidad (*πολλά*) no es un ordenar en serie a objetos separados tras los que

se encuentra algo que los abarca y comprende. Por el contrario, en la presencia como tal, reina el morar mutuo desde un oculto reunir. Por eso, divisando en la presencia a esta esencia que reúne, unifica y desencubre, Heráclito llama al *Λόγος*, *Ἕν* (el ser de lo ente).

Pero ¿cómo experimenta anteriormente Anaximandro la totalidad de lo presente, que morando mutuamente un tiempo en cada caso ha llegado al desocultamiento? ¿Qué es lo que, en el fondo, atraviesa en todas partes a lo presente? La última palabra de la sentencia lo dice. Debemos comenzar la traducción por ella. Nombra el rasgo fundamental de lo presente: *ἡ ἀδικία*. Se suele traducir literalmente por «la injusticia». ¿Pero esa traducción literal es también fiel? Es decir, ¿se fija la palabra traductora en lo que llega a la palabra en la sentencia? ¿Se encuentra ante los ojos el *αὐτά*, la totalidad de lo presente que mora un tiempo en cada caso en el desocultamiento?

¿En qué medida se encuentra en la injusticia lo presente en cada caso? ¿Qué es injusto en lo presente? ¿No es lo justo de lo presente que una y otra vez mora y se demora y de este modo cumple su presencia?

La palabra *ἀ-δικία* dice en primer lugar que falta la *δίκη*. Se suele traducir *δίκη* por «derecho, justicia». En las traducciones de la sentencia hasta se puede leer «castigo, condena». Si apartamos nuestras representaciones jurídicas y 327
morales, si nos atenemos a lo que llega a la palabra, lo que nos dice *ἀδικία* es que, donde ella reina, las cosas no marchan correctamente. Esto quiere decir que algo se ha desajustado. Pero ¿de qué se está hablando? De lo presente que mora un tiempo en cada caso. Pero ¿dónde hay ajustes * en lo presente? ¿Dónde se puede encontrar allí aunque sólo sea un ajuste? ¿Cómo puede ser lo presente sin ajustes, *ἄδικον*, es decir, estar desajustado?

La sentencia dice claramente que lo presente se encuentra en la *ἀδικία*, es decir, desajustado. Pero esto no puede significar que ya no esté presente. Ni tampoco quiere decir únicamente que lo presente se encuentre desajustado ocasionalmente o, tal vez, en relación con alguna de sus propiedades. La sentencia dice que lo presente se encuentra, como eso presente que es, desajustado. A la presencia como tal tiene que pertenecerle el ajuste junto con la posibilidad de estar desajustada. Lo presente es lo que mora un tiempo en cada caso. La morada se presenta como llegada transitoria hacia la partida. La morada se presenta entre la procedencia y la partida. Entre esta doble ausencia se presenta la presencia de todo lo que mora. En este 'entre' se ajusta lo que mora un tiempo en cada caso. Este 'entre' es el ajuste de acuerdo con el cual, lo que mora se ajusta en cada caso a partir de la procedencia o surgimiento y en di-

* *N. de los T.:* Traducimos el alemán «Fuge» que significa unión, juntura, 'ajuste'. Más adelante 'des-ajuste' para «Un-Fuge», 'ajustar' para «verfugen» y 'acuerdo'-'des-acuerdo' para «Fug» y «Un-Fug».

rección a la partida. La presencia de lo que mora se desliza ante el 'desde' de la procedencia y ante el 'hacia' de la partida. La presencia se encuentra ajustada en ambas direcciones en la ausencia. La presencia se presenta en dicho ajuste. Lo presente surge de la procedencia y declina en la partida, ambas cosas a un tiempo y en la medida en que mora. La morada se hace presente en el ajuste.

Pero entonces es verdad que lo que mora un tiempo en cada caso se encuentra precisamente en el ajuste de su presencia y, de ningún modo, ahora sí podemos decirlo, en el des-ajuste, en la *ἀδικία*. Pero ocurre que la sentencia dice eso. Habla desde la experiencia esencial de que la *ἀδικία* es el rasgo fundamental de los *ἐόντα*.

Lo que mora un tiempo en cada caso se presenta como morador en el ajuste que ajusta la presencia en la doble ausencia. Pero, como tal presente, lo que mora un tiempo en cada caso puede precisamente, y sólo él, demorarse al mismo tiempo en su morada. Lo que ha llegado puede incluso persistir en
328 su morada, únicamente para seguir siendo de ese modo más presente en el sentido de lo permanente. Lo que mora un tiempo en cada caso se empeña en su presencia. Por eso, se marcha fuera de su morada transitoria. Se derrama en la obstinación de la insistencia. Ya no se vuelve hacia lo otro presente. Se ancla, como si en eso consistiera la demora, en la permanencia del seguir existiendo.

Presentándose en el ajuste de la morada, lo presente sale fuera de él y se encuentra, como aquello que mora un tiempo en cada caso, en el des-ajuste. Todo lo que mora un tiempo en cada caso se encuentra en el des-ajuste. A la presencia de lo presente, al *ἐόν* de los *ἐόντα*, pertenece la *ἀδικία*. Encontrarse en el des-ajuste sería entonces la esencia de todo lo presente. De este modo, en esta temprana sentencia del pensar estaría haciendo su aparición el pesimismo, por no decir el nihilismo, de la experiencia griega del ser.

Pero ¿dice la sentencia que la esencia de lo presente consista en el des-ajuste? Lo dice y no lo dice. Es verdad que la esencia nombra el des-ajuste como rasgo fundamental de lo presente, pero sólo para decir:

διδόναι γὰρ αὐτά δίκην ... τῆς ἀδικίας.

«Tienen que expiar», traduce Nietzsche; «pagan condena», traduce Diels, «por su injusticia». Pero no se habla para nada de pagar, ni tampoco de condena o expiación, ni de que haya algo susceptible de recibir condena o incluso merezca ser vengado, según la opinión de los que sólo encuentran justicia en la venganza *.

* *N. de los T.:* En alemán ambas palabras están muy próximas y son fonéticamente idénticas: 'justo' = «Gerecht» y 'vengado' = «Gerächt».

Con todo, a partir de la pensada esencia de lo presente que mora un tiempo en cada caso, se ha aclarado esa «injusticia de las cosas», que fue enunciada sin pensamiento alguno, como des-ajuste en el morar. El des-ajuste consiste en que lo que mora un tiempo en cada caso intenta anclarse en la morada en el sentido de lo único permanente. El morar como persistir es, pensado desde el ajuste de la morada, la rebelión contra la mera duración. En la propia presencia, que de-mora a todo presente en la comarca del desocultamiento, se alza la persistencia. Por medio de lo rebelde de la morada, lo que mora un tiempo en cada caso insiste en la mera persistencia. Entonces, lo presente se presenta sin y contra el ajuste de la morada. La sentencia no dice que lo presente en cada caso se pierda en el des-ajuste. La sentencia dice que lo que mora un tiempo en cada caso da ajuste en relación con el des-ajuste, *διδόναι δίκην*.

¿Qué significa aquí 'dar'? ¿Cómo puede lo que mora un tiempo en cada 329
caso, presente en el des-ajuste, dar ajuste? ¿Puede dar lo que no tiene? ¿Si lo da, no se deshace precisamente del ajuste? ¿Hacia dónde y cómo proporcionan un ajuste los presentes en cada caso? Tenemos que preguntar de manera más clara, es decir, desde el propio asunto.

¿Cómo puede dar lo presente como tal el ajuste de su presencia? Este 'dar' del que se habla aquí sólo puede residir en el modo de la presencia. Dar no es sólo deshacerse de algo. Es más originario el dar en el sentido de conceder o proporcionar. Ese dar permite que le pertenezca a otro lo que le pertenece como suyo. Lo que pertenece a lo presente es el ajuste de su morada, que lo ajusta en relación con la procedencia y la partida. En el ajuste, lo que mora un tiempo en cada caso conserva su morada. Así, no intenta salir hacia el desajuste del mero insistir. El ajuste forma parte de lo que mora un tiempo en cada caso, que pertenece al ajuste. El ajuste es el acuerdo.

Δίκη, pensado desde el ser como presencia, es el acuerdo que ajusta y acuerda. *'Αδικία*, des-ajuste, es el des-acuerdo. Lo único que hace falta todavía es pensar en toda su magnitud y fuerza expresiva esa palabra con mayúscula.

Lo presente un tiempo en cada caso se presenta en la medida en que mora y, morando, surge y perece, consiguiendo el ajuste de la transición entre procedencia y partida. El permanecer de la transición que mora en cada caso es la permanencia, que concilia acuerdos, de lo presente. No consiste precisamente en la mera persistencia. No cae en manos del des-ajuste. Repara el des-acuerdo. Morando en su morada, lo que mora un tiempo en cada caso deja que su esencia, como presencia, pertenezca al acuerdo. El *διδόναι* nombra este dejar pertenecer.

La presencia de lo presente en cada caso no consiste en la *ἀδικία* tomada en sí misma, no consiste en el des-acuerdo, sino en el *διδόναι δίκην ... τῆς ἀδικίας*, esto es, en que lo presente una y otra vez permite que tenga lugar el

acuerdo. Lo actualmente presente no se encuentra como un corte entre ambos límites de lo no actualmente presente. Lo actualmente presente está actualmente presente en la medida en que se deja acontecer en lo no actual:

διδόναι ... αὐτὰ δίκην ... τῆς ἀδικίας

... ellos, los mismos, dejan que tenga lugar acuerdo (en la reparación) del
330 des-acuerdo. La experiencia de lo ente en su ser, que llega aquí a la palabra, no es pesimista ni nihilista; tampoco es optimista. Sigue siendo trágica. Pero ésta es una palabra muy subida de tono. Sin embargo, presumiblemente podemos encontrar la pista de la esencia de lo trágico cuando no lo explicamos psicológica o estéticamente, sino que nos paramos primero a meditar la naturaleza de su esencia, el ser de lo ente, pensando el *διδόναι δίκην ... τῆς ἀδικίας*.

Lo presente en cada caso, *τὰ ἐόντα*, se presenta en la medida en que deja que tenga lugar el acuerdo que ajusta. ¿A quién le pertenece el acuerdo del ajuste y cuál es su lugar? ¿Cuándo proporcionan un acuerdo los presentes que moran un tiempo en cada caso y de qué modo? La sentencia no dice nada directo acerca de esto, por lo menos hasta donde hemos pensado hasta ahora sus palabras. Sin embargo, si nos fijamos en lo todavía no traducido, la sentencia parece decir claramente a quién o hacia qué se dirige *διδόναι*:

διδόναι γάρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις

Los presentes un tiempo en cada caso dejan que tenga lugar acuerdo, *ἀλλήλοις*, mutuamente. Así es como suele leerse todo el texto. *Ἀλλήλοις* se refiere a *δίκην* y *τίσιν*, al menos cuando se persigue una representación más clara y expresa, como Diels, mientras que Nietzsche incluso pasa esto por alto en su traducción. Sin embargo, a mí me parece que referir de modo inmediato *ἀλλήλοις* a *διδόναι δίκην καί τίσιν* no es, ni lingüísticamente necesario, ni algo justificado por el asunto de que se trata. Por eso, hay que preguntar primero, partiendo del asunto, si *ἀλλήλοις* también puede referirse directamente a *δίκην* y no, más bien, únicamente a *τίσιν*, la palabra que le precede inmediatamente. La decisión sobre esta cuestión depende de cómo traduzcamos el *καί* que se encuentra entre *δίκην* y *τίσιν*. Pero esto se determina a partir de lo que dice aquí *τίσις*.

Se suele traducir *τίσις* por expiación. Por eso, es fácil interpretar *διδόναι* como pagar. Los presentes que moran un tiempo en cada caso pagan una expiación, expían a modo de condena (*δίκη*). El tribunal está al completo, desde el momento en que ni siquiera falta la injusticia aunque, naturalmente, nadie sabe decir exactamente en qué puede consistir.

Efectivamente, *τίσις* puede significar expiación, pero no necesariamente, puesto que de ese modo no se nombra su significado esencial y originario. En efecto, *τίσις* es la estima. Estimar algo significa respetarlo y, de este modo, ha- 331
cer justicia a lo así estimado en lo que precisamente es. La consecuencia esencial de la estima, esto es, hacer justicia, puede ocurrir, en el bien, a modo de una buena acción, pero en el mal como una expiación. Ahora bien, la mera explicación de la palabra no nos llevará al asunto que toca en la sentencia, si —tal como hicimos con *ἀδικία* y *δίκη*— no pensamos ya a partir del propio asunto que llega a la palabra en la sentencia,

Según la sentencia, *αὐτά* (*τὰ ἐόντα*), los seres presentes que moran un tiempo en cada caso, se encuentran en el des-acuerdo. Desde el momento en que moran, se demoran. Se obstinan. Porque en la transición de la procedencia a la partida atraviesan, demorándose, la morada. Se obstinan: se mantienen en sí mismos. En la medida en que los que moran un tiempo en cada caso insisten en la morada, también siguen en su insistencia la inclinación a anclarse en esa persistencia e incluso a perseverar en ella. Se obstinan en la duración permanente y no se vuelven hacia la *δίκη*, el acuerdo de la morada.

Pero, de este modo, todo lo que mora se expande ya también contra lo otro. Ninguno se cuida de la esencia moradora del otro. Los que moran un tiempo en cada caso no se guardan ninguna consideración mutua, cada uno y cada vez se muestra desconsiderado debido a las ansias de persistencia que reinan en la presencia moradora y parte de ella. Pero no por eso los que moran un tiempo en cada caso se disuelven en la mera desconsideración. Es esta misma la que los empuja a la persistencia, de tal manera que siguen presentándose como presentes. Lo presente en su totalidad no se disgrega en lo que es exclusivamente singular y desconsiderado, ni se dispersa en lo inconsistente. Por el contrario, tal como dice ahora la sentencia:

διδόναι ...τίσιν ἀλλήλοις,

... ellos, los que moran un tiempo en cada caso, se dejan tener lugar mutuamente: se muestran consideración mutua. La traducción de *τίσις* por consideración ya acertaría más de lleno con el significado esencial del respeto y la estima. Ya estaría pensada a partir del asunto, a partir de la presencia de los que moran un tiempo en cada caso. Pero la palabra consideración nombra para nosotros inmediatamente al ser humano, mientras que *τίσις* se dice de manera neutral, por ser más esencial, de todo lo presente: *αὐτά* (*τὰ ἐόντα*). A nuestra palabra consideración no sólo le falta la necesaria amplitud, sino sobre todo el peso suficiente para hablar como palabra que traduce a *τίσις*, dentro 332
de la sentencia, en correspondencia con la *δίκη* como acuerdo.

Pues bien, nuestra lengua posee una antigua palabra que, muy significativamente, nosotros, los hombres de hoy, ya sólo conocemos bajo su forma negativa y, además, peyorativa, como nos ocurre con la palabra 'Unfug' *. Normalmente, esta palabra sólo significa para nosotros algo así como una conducta mezquina y fuera de lugar, algo que se lleva a cabo de la forma más grosera.

De manera similar, sólo empleamos la palabra alemana 'ruchlos' [perverso, infame, desalmado] con el significado de despreciable y vergonzoso, es decir, carente de 'Ruch', desatento. Ya no sabemos qué significa 'Ruch'. La palabra del alemán medio 'ruoche' nombra el cuidado, la cura. Ella se cura de que algo permanezca en su ser. Este modo de cuidarse de algo, pensado desde los que moran un tiempo en cada caso en relación con la presencia, es la *τίσις*, la atención. Nuestra palabra 'geruhen' [dignarse, tener a bien] pertenece a 'Ruch' [atención, deferencia] y no tiene nada que ver con 'Ruhe' [reposo]. 'Geruhen' significa que, cuando se estima algo, se le da permiso, se le deja ser como es. Lo que señalábamos a propósito de la palabra consideración, esto es, que nombra cuestiones relativas al ser humano, también es válido para 'ruoche'. Pero nos aprovechamos de que la palabra ya no se usa, para retomarla en una nueva amplitud esencial y hablar, en correspondencia con la *δίκη* como acuerdo, de la *τίσις* como 'Ruch' o atención.

En la medida en que los que moran un tiempo en cada caso no se dispersan por completo en la obstinación ilimitada de una expansión hacia la persistencia meramente insistente para, de ese modo y con el mismo ansia, empujar los unos a los otros fuera de lo actualmente presente, en esa medida, dejan que haya acuerdo, *διδόναι δίκην*.

En la medida en que los que moran un tiempo en cada caso conceden acuerdo, también dejan ya que en su mutua relación se muestren atentos el uno con el otro, *διδόναι ... και τίσιν ἀλλήλοις*. Sólo cuando hemos pensado previamente *τὰ ἐόντα* como lo presente y esto como la totalidad de lo que mora un tiempo en cada caso, se le ha asignado también a *ἀλλήλοις* eso que él nombra en la sentencia: en cada caso, un morador en la presencia de otro morador dentro de la abierta comarca del desocultamiento. Mientras no pensemos *τὰ ἐόντα*, *ἀλλήλοις* seguirá siendo el nombre para una relación alternante e indeterminada en el interior de una vaga multiplicidad. Cuanto con mayor rigor pensemos para *ἀλλήλοις* la multiplicidad de lo que mora
333 un tiempo en cada caso, tanto más clara se tornará la necesaria relación de *ἀλλήλοις* con *τίσις*. Cuanto más claramente destaque esa relación, con tanta mayor claridad reconoceremos que *διδόναι ... τίσιν ἀλλήλοις*, mostrarse mutuamente atentos, es la manera en que los que moran un tiempo en cada

* *N. de los T.:* Aquí 'desacuerdo', pero normalmente 'vicio', 'abuso', 'exceso'.

caso moran en general como presentes, esto es, *διδόναι δίκην*, otorgando acuerdo. El *καί* entre *δίκην* y *τίσιν* no es un «y» vacío que sirve como mera cópula. Significa la consecuencia esencial. Cuando los presentes otorgan acuerdo, esto ocurre de tal modo que, en su calidad de esos que moran un tiempo en cada caso, se muestran mutuamente atentos. La reparación del des-acuerdo ocurre en realidad dejando que tenga lugar la mutua atención. Esto quiere decir que en la *ἀδικία* reside como consecuencia esencial del des-acuerdo, lo des-atento, la falta de atención.

διδόναι ... αὐτά δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας

... dejan que tenga lugar acuerdo y por lo tanto también atención mutua (en la reparación) del des-acuerdo.

Este dejar que tenga lugar es algo doble, tal como nos indica el *καί*. Efectivamente, la esencia de los *ἐόντα* se halla doblemente determinada. Los que moran un tiempo en cada caso se presentan a partir del ajuste entre procedencia y partida. Se presentan en el 'entre' de una doble ausencia. Los que moran un tiempo en cada caso se presentan en cada caso y cada momento de su morada. Se presentan como lo actualmente presente. Con la mirada puesta en su morada, cada morador le presta mutua atención al otro. Pero ¿a quién dejan los presentes que pertenezca el acuerdo del ajuste?

La segunda frase de la sentencia, ahora explicada, no contesta a esta pregunta. Pero sí nos hace una señal, porque todavía hemos pasado por alto una palabra: *διδόναι γὰρ αυτά* ... dejan, en cuanto a ellos, que tenga lugar... El *γάρ*, en cuanto a, introduce una fundamentación. En cualquier caso, la segunda frase explica en qué medida lo dicho en la frase anterior es tal como se ha dicho.

¿Qué dice la segunda frase traducida de la sentencia? Dice cómo *ἐόντα*, lo presente, en su calidad de ese que mora un tiempo en cada caso, es liberado en el des-acuerdo desatento y cómo, en tanto que eso así presente, repara el des-acuerdo, desde el momento en que deja que tengan lugar el acuerdo y la
atención mutua. Este dejar que tenga lugar es el modo en el que lo que mora *334*
un tiempo en cada caso se demora y así se presenta como lo presente. La segunda frase de la sentencia nombra lo presente al modo de su presencia. La sentencia habla sobre la presencia de lo presente. Sitúa la presencia en la claridad de lo pensado. La segunda frase nos ofrece la explicación sobre la presencia de lo presente.

Por eso, la primera frase tiene que nombrar a la propia presencia, concretamente en la medida en que ésta determina a lo presente como tal; efectivamente, la segunda frase sólo puede entonces y en esa medida, a la inversa, explicar la presencia a partir de lo presente, retornando a la primera frase por

medio de *γάρ*. La presencia es siempre, en relación con lo presente, eso de acuerdo con lo que lo presente se presenta. La primera frase nombra la presencia, de acuerdo con la cual... De la primera frase sólo se conservan las tres últimas palabras:

... *κατὰ τὸ χρεών·*

Se traduce: «según la necesidad». Por ahora dejaremos *τὸ χρεών* sin traducir. Pero, aún así, a partir de la segunda frase explicada y del tipo de referencia que hace a la primera, podemos ya pensar dos cosas acerca de *τὸ χρεών*. Por un lado, que nombra la presencia de lo presente; por otro, que en *χρεών*, cuando piensa la presencia de lo presente, está pensada de algún modo la relación de la presencia con lo presente, por mucho que la relación del ser con lo ente sólo pueda proceder del ser y residir en la esencia del ser.

A *τὸ χρεών* le precede un *κατά*. Dicho *κατά* significa: de arriba abajo, hacia aquí, pasando por encima de. El *κατά* remite a algo desde lo que, como desde algo superior, desciende algo inferior que se presenta bajo él y lo sigue. Eso, en referencia a lo cual se ha dicho *κατά*, entraña un declive a lo largo del que van cayendo unas y otras cosas.

¿En el declive y el seguimiento de qué cosa puede presentarse lo presente como presente, si no es en el seguimiento y declive de la presencia? Lo que se presenta un tiempo en cada caso mora *κατά τὸ κρεών*. Da igual cómo tengamos que pensar *τὸ χρεών*; en todo caso ese término es el primer nombre para el *ἐόν* pensado de los *ἐόντα τὸ χρεών* es el nombre más antiguo en el que el pensar lleva a la palabra el ser de lo ente.

335 Los que se presentan un tiempo en cada caso llegan a la presencia en la medida en que reparan el des-acuerdo desatento, la *ἀδικία*, que reina al modo de un poder esencial en la propia morada. La presencia de lo presente es dicha reparación. Ésta se lleva a cabo gracias a que los que moran un tiempo en cada caso dejan que tenga lugar el acuerdo y, de este modo, se muestran mutuamente atentos. Ya está dada la respuesta a la pregunta sobre a quién le pertenece el acuerdo. El acuerdo le pertenece a aquel a lo largo del cual se presenta presencia, o lo que es lo mismo, reparación. El acuerdo es *κατὰ τὸ κρεών*. Aunque al principio sea desde una gran distancia, con esto ya se aclara la esencia de *χρεών*. Si, como esencia de la presencia, se refiere esencialmente a lo presente, entonces en esa referencia tiene que residir el hecho de que *τὸ χρεών* disponga el acuerdo y, por tanto, también la atención. Este *χρεών* dispone que a lo largo de él lo presente deje que tengan lugar el acuerdo y la atención. El *χρεών* deja que venga a lo presente esa disposición y, de esta manera, le destina el modo de su venida como morada de lo que mora un tiempo en cada caso.

Lo presente se presenta en la medida en que repara el des- del des-acuerdo, el *ἀ-* de la *ἀδικία*. Este *ἀπό* de la *ἀδικία* equivale al *κατά* del *χρεών*. El *γάρ* que hace de puente en la segunda frase, tensa el arco que va del uno al otro.

Hasta aquí hemos intentado pensar únicamente qué nombra *τὸ χρεών*, según la segunda frase de la sentencia referida a él, sin preguntar por la propia palabra. ¿Qué significa *τὸ χρεών*? Explicaremos la primera palabra del texto de la sentencia en último lugar, porque, de acuerdo con el asunto, es lo primero. ¿Con qué asunto? El asunto de la presencia de lo presente. Pero el asunto del ser, es ser el ser *de* lo ente.

La forma lingüística de este genitivo enigmáticamente polisémico nombra una génesis, un origen de lo presente, a partir de la presencia. Pero con la presencia de ambos, la esencia de este origen permanece oculta. No sólo ésta, sino incluso la relación entre presencia y presente permanece impensada. Desde muy temprano parece como si la presencia y lo presente fueran algo cada uno por separado. Imperceptiblemente, la presencia se convierte ella misma en un presente. Representada desde lo presente, se convierte en lo presente por encima de todo y, por tanto, en el supremo presente. Cuando se nombra la presencia ya existe una representación de lo presente. En el fondo, la presencia 336
como tal no se distingue respecto a lo presente. Vale únicamente como el más universal y supremo de los presentes y, por tanto, como tal presente. La esencia de la presencia y, con ella, la diferencia de la presencia respecto a lo presente, queda olvidada. *El olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y lo ente.*

Lo que ocurre es que el olvido de la diferencia no es, de ningún modo, la consecuencia de un modo de ser olvidadizo del pensar. El olvido del ser forma parte de la esencia del ser velada por el propio olvido. Forma parte tan esencial del destino del ser, que la aurora de este destino comienza como desvelamiento de lo presente en su presencia. Esto quiere decir que la historia del ser comienza con el olvido del ser, desde el momento en que el ser se repliega con su esencia: la diferencia respecto a lo ente. Cae la diferencia. Queda olvidada. Lo que se desencubre es lo diferente, lo presente y la presencia, pero no *en tanto que* eso diferente. Por el contrario, se borra hasta la primera huella de diferencia, desde el momento en que la presencia se manifiesta como lo presente y encuentra su origen en un supremo presente.

Pero el olvido de la diferencia con que se inicia el destino del ser, para consumarse en él, tampoco es un defecto, sino el acontecimiento más rico y vasto en que la historia occidental del mundo llega a su resolución. Es el acontecimiento de la metafísica. Lo que ahora *es*, se encuentra bajo la sombra del destino del olvido del ser ya ocurrido previamente.

Pero al haber sido olvidada, la diferencia del ser respecto a lo ente sólo puede ser experimentada cuando ya se desvela en la presencia de lo presente y, de

este modo, imprime una huella que permanece guardada en el lenguaje al que llega el ser. Pensando así, podemos imaginar que es más bien en la primera palabra del ser, y no en las más tardías, donde se ha aclarado la diferencia, aunque sin ser nunca nombrada como tal. Por eso, el claro de la diferencia tampoco puede significar que la diferencia aparezca como diferencia. Por el
337 contrario, en la presencia como tal puede anunciarse la relación con lo presente, de tal manera, que la presencia llegue a la palabra *como dicha relación.*

La primera palabra del ser, *τὸ χρεών*, nombra esta situación. Pero nos engañaríamos a nosotros mismos si opináramos que podemos acertar con la diferencia y alcanzar su esencia sólo con hacer las suficientes etimologías y analizar el significado de la palabra *χρεών*. Sólo si experimentamos históricamente lo impensado del olvido del ser como aquello que hay que pensar, y si pensamos eso largamente experimentado lo más a fondo posible a partir del destino del ser, pueda tal vez la primera palabra hablarle a un pensar más tardío.

Se suele traducir la palabra *χρεών* por «necesidad». Con ella se alude a una obligación, un deber ineludible. Pero nos equivocamos si nos atenemos exclusivamente a este significado derivado. En *χρεών* se encuentra también *χράω*, *χράομαι*. Desde ellos, habla *ἡ χείρ*, la mano; *χράω* dice: yo man-ejo algo, persigo algo, lo aferro y le echo mano. Así, *χράω* significa al mismo tiempo: dar en mano, entregar y por lo tanto dejar en manos de, abandonar a un pertenecer. Este modo de dar en mano es de tal tipo que conserva en mano la entrega y por tanto lo entregado.

Así pues, en el participio *χρεών* no se menciona originariamente ninguna obligación o deber. Pero, del mismo modo, esta palabra tampoco significa en primer lugar o en general una aprobación y ordenamiento.

Si concentramos nuestra atención en el hecho de que para nosotros la palabra debe ser pensada desde la sentencia de Anaximandro, entonces la palabra sólo puede nombrar lo que hay de presente en la presencia *de lo* presente, es decir, la relación tan oscuramente expresada en el genitivo. *Τὸ χρεών* es entonces la entrega en mano de la presencia, la cual entrega en mano la presencia de lo presente y, así, man-tiene lo presente como tal, lo guarda en la presencia.

La relación con lo presente que reina en la propia esencia de la presencia, es única. Permanece por excelencia incomparable con cualquier otra relación. Forma parte de la unicidad del propio ser. Así pues, para nombrar lo que se hace presente en el ser, la lengua debería encontrar una única palabra, la única. Esto nos permite medir hasta qué punto es osada cualquier palabra
338 pensante que apela al ser. Pero ese riesgo no es nada imposible, pues el ser habla de las maneras más distintas siempre y en todo lugar, a través de toda lengua. La dificultad reside menos en encontrar en el pensar la palabra del ser, como en conservar puramente la palabra hallada en el auténtico pensar.

Anaximandro dice: *τὸ χρεών*. Osaremos una traducción que suena extraña y al principio puede ser fácilmente mal entendida: *τὸ χρεών*, en alemán 'der Brauch', el uso.

Con esta traducción pretendemos darle a la palabra griega un significado que ni es extraño a la palabra ni contradice el asunto nombrado en la sentencia por la palabra. Sin embargo, esta traducción es una pretensión arriesgada. Aunque tampoco puede perder ese carácter, teniendo en cuenta que cualquier traducción en el campo del pensar es una pretensión arriesgada.

¿En qué medida *τὸ χρεών* es un uso? Lo extraño de la traducción se ve atenuado cuando pensamos más claramente este término de nuestra lengua. Normalmente, en alemán entendemos 'brauchen' en el sentido de utilizar y necesitar en el contexto de un uso o usufructo. Lo necesitado en el ejercicio de la utilización o uso se convierte en lo usual. Lo usado o necesitado se encuentra en uso. No debemos entender aquí «el uso», a modo de término traductor de *τὸ χρεών*, en estos sentidos habituales y derivados. Por el contrario, nos atenemos al significado de su raíz: 'brauchen' es 'bruchen', esto es, el latín frui, nuestro alemán 'fruchten' [fructificar], 'Frucht' [fruto]. Traducimos libremente por «disfrutar», «gozar de», «deleitarse», «saborear»; pero disfrutar de algo significa alegrarse con algo y, de este modo, usarlo. «Disfrutar», «deleitarse», sólo significa un mero consumir y saborear en un sentido derivado. Agustín acierta con el citado significado fundamental de 'brauchen' como frui cuando dice: «Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere, quod diligis?» (De moribus eccl., lib. I, c. 3; *vid.* De doctrina christiana, lib. I, c. 2-4). En el frui se encierra el praesto habere; praesto, praesitum significa en griego *ὑποκείμενον*, lo que ya yace ante los ojos en lo no oculto, la *οὐσία*, lo presente en cada caso. Según esto brauchen significa dejar que se presente algo presente como presente; frui, bruchen, brauchen, Brauch significan entregar o dar algo en mano a su propia esencia y mantenerlo, como eso así presente, en 339
la mano mantenedora.

En la traducción de *τὸ χρεών* el uso está pensado como lo presente en el propio ser. Ahora Bruchen, frui, ya no se dice sólo de la conducta del hombre que disfruta y, por tanto, en la relación con cualquier ente, aunque fuera el ente supremo (fruitio Dei como la beatitudo hominis), sino que el uso nombra ahora el modo en que se presenta el propio ser en cuanto relación con lo presente, relación que atañe y trata a lo presente como presente: *τὸ χρεών*.

El uso entrega en mano a lo presente en su presencia, esto es, en la morada. El uso concede a lo presente su parte de morada. La morada del que mora, concedida cada vez, reside en el ajuste, que dispone transitoriamente lo presente entre el doble modo de ausencia (procedencia y partida). El ajuste de la morada confina y delimita a lo presente como tal. Lo presente en cada caso, *τὰ ἐόντα*, está presente en el límite (*πέρας*).

Como concesión de la parte del ajuste, el uso es el disponer que distribuye: la disposición del acuerdo y, con él, de la atención. El uso entrega en mano acuerdo y atención, desde el momento en que se reserva de antemano lo entregado, lo recoge junto a sí y lo oculta como presente en la presencia.

Pero este uso, que disponiendo el acuerdo, confina a lo presente, entrega en mano límites y, de este modo, es también, en cuanto τὸ χρεών, τὸ ἄπειρον, eso que es sin límite en la medida en que se presenta allí, para distribuir los límites de la morada a lo presente que mora un tiempo en cada caso.

Según la tradición que recoge Simplicio en su comentario a la Física de Aristóteles, Anaximandro podría haber dicho que lo presente tiene el origen de su esencia en lo que se presenta sin límite: ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον. Lo que se presenta sin límite no se encuentra dispuesto según el acuerdo y la atención, no es algo presente, sino: τὸ χρεών.

Disponiendo acuerdo y atención, el uso libera en la morada y abandona en cada ocasión a lo presente a su morada. Pero, de este modo, también se ve entregado al constante peligro de endurecerse en la mera persistencia a partir
340 de la insistencia que mora. Por lo tanto, el uso sigue siendo en sí, al mismo tiempo, la entrega en mano de lo presente en el des-acuerdo. El uso dispone el des-.

Por eso, lo presente que mora un tiempo en cada caso sólo puede presentarse en la medida en que permite que el acuerdo y, por tanto, la atención pertenezcan al uso. Lo presente se presenta κατὰ τὸ χρεών, a lo largo del uso. El uso es esa reunión de lo presente en su presencia —que resguarda y dispone— que mora en cada caso y ocasión.

La traducción de τὸ χρεών por «el uso» no ha surgido sólo de una meditación etimológica y léxica. La elección del término uso nace de una *tras*lación anterior del pensar, que intenta pensar la diferencia en la esencia del ser, en el inicio destinal del olvido del ser. La palabra «uso» ha sido dictada al pensar en la experiencia del olvido del ser. Probablemente, τὸ χρεών nombra un rastro de lo que queda verdaderamente por pensar en el término «uso», rastro que desaparece de inmediato en el destino del ser, el cual se despliega en la historia del mundo como metafísica occidental.

La sentencia de Anaximandro explica eso nombrado por τὸ χρεών pensando lo presente en su presencia. Ese χρεών pensado en la sentencia es la primera y suprema interpretación que piensa aquello que los griegos experimentaban bajo el nombre Μοῖρα como concesión o reparto de la parte. A la Μοῖρα están supeditados tanto hombres como dioses. Τὸ Χρεών, el uso, es la entrega en mano que hace entrega de lo presente, cada vez en una morada, dentro del desocultamiento.

Τὸ Χρεών oculta en sí la esencia todavía no eclosionada del reunir que ilumina y encubre. El uso es el recogimiento o reunión: ὁ Λόγος. A partir de la

esencia pensada del *Λόγος* se determina la esencia del ser como uno unificador: *Ἕν*. Es el mismo *Ἕν* que piensa Parménides. Piensa expresamente la unidad de eso unificador como *Μοῖρα* (frag. VIII, 37). La *Μοῖρα* pensada a partir de la experiencia esencial del ser, equivale al *Λόγος* de Heráclito. La esencia de la *Μοῖρα* y el *Λόγος* está ya previamente pensada en el *Χρεών* de Anaximandro.

Perseguir las mutuas dependencias e influencias entre los distintos pensadores es una manera de malentender el pensar. Todo pensador depende de algo, concretamente de la llamada del ser. La magnitud de esta dependencia *341*
decide sobre la libertad que se puede tomar en relación con esas otras influencias que despistan. Cuanto mayor sea la dependencia, tanto más poderosa será la libertad del pensar y tanto más grande será su peligro de despistarse y pasar de largo junto a lo que ya fue pensado algún día y, sin embargo o tal vez sólo de este modo, pensar lo mismo.

Naturalmente, a nosotros, los hombres de hoy, no nos queda más remedio que haber pensado previamente en la memoria la sentencia de Anaximandro, a fin de poder meditar lo pensado por Parménides y Heráclito. De este modo se deshace el equívoco por el que se entiende que la filosofía del primero es una doctrina del ser, y la del segundo una doctrina del devenir.

Pero para pensar la sentencia de Anaximandro es necesario que antes de todo, pero también siempre de nuevo, demos el simple paso que consiste en tras-ladarnos a lo que dice el término que se encuentra inexpresado en todas partes: *ἐόν, ἐόντα, εἶναι*. El término dice: presencia en el desocultamiento. También se oculta que *la propia presencia conlleva el desocultamiento*. El propio desocultamiento es presencia. Ambos son lo mismo, pero no iguales.

Lo presente es aquello que se presenta, actualmente o no actualmente, en el desocultamiento. Con la *Ἀλήθεια* que pertenece a la esencia del ser, queda completamente impensada la *Λήθη* y, en consecuencia, también lo «actualmente» y «no actualmente», esto es, el ámbito de la abierta comarca a la que llega todo presente y en la que se despliega y delimita esa mutua presencia de los que moran un tiempo en cada caso.

Debido a que lo ente es lo presente, al modo de lo que mora un tiempo en cada caso, una vez que ha llegado al desocultamiento, puede manifestarse morando en él. La manifestación es una consecuencia esencial de la presencia y de su naturaleza. Sólo lo que se manifiesta, y sólo eso, muestra una cara y un aspecto, pensado en relación con su presencia. Sólo un pensamiento que haya pensado por adelantado el ser, en el sentido de la presencia en el desocultamiento, puede pensar como *ἰδέα* la presencia de lo presente. Pero lo presente que mora un tiempo en cada caso mora también como aquello surgido a la luz en el desocultamiento. Surge a la luz en la medida en que, saliendo de sí mismo, se trae delante, esto es, se produce a sí mismo. Surge, en la medida en

que es traído aquí o producido por el hombre. Desde ambas perspectivas, eso
342 que así llega al desocultamiento es, en cierto modo, un *ἔργόν*, pensado en griego: algo sacado a la luz o producido. La presencia de lo presente, desde la perspectiva de su carácter de *ἔργόν* pensado a la luz de la presencia, puede ser experimentada como lo que se presenta en ese traer delante o salir a la luz. Ésta es la presencia de lo presente. El ser de lo ente es la *ἐνέργεια*.

La *ἐνέργεια*, que Aristóteles piensa como el rasgo fundamental de la presencia, de *ἐόν;* la *ἰδέα*, que Platón piensa como rasgo fundamental de la presencia; el *Λόγος*, que Heráclito piensa como rasgo fundamental de la presencia; la *Μοῖρα*, que Parménides piensa como rasgo fundamental de la presencia; *Χρεών*, que Anaximandro piensa como lo que se presenta en la presencia, nombran, todos ellos, lo mismo. En el oculto reino de lo mismo se encuentra la unidad del uno unificador, el *Ἕν* pensado por cada pensador a su manera.

Pero pronto viene una época del ser en la que la *ἐνέργεια* se traduce por actualitas. Lo griego queda ensombrecido y ya no aparece nunca hasta nuestros días, si no es con el cuño romano. La actualitas se convierte en realidad efectiva. La realidad efectiva se convierte en objetividad. Pero, incluso esta última, si quiere permanecer en su esencia, que consiste en objetividad, precisa todavía el carácter de la presencia. Es la presencia en la representación del representar. El cambio decisivo en el destino del ser como *ἐνέργεια* reside en el paso a la actualitas.

¿Que una mera traducción ha podido provocar todo eso? Pues bien, esto tal vez nos enseñe a considerar lo que puede llegar a pasar en una traducción. El auténtico encuentro destinal de las lenguas históricas es un silencioso acontecimiento. Pero en él habla el destino del ser. ¿A qué lengua se traduce Occidente, la tierra del atardecer?

Ahora intentaremos traducir la sentencia de Anaximandro:

...κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας.

... a lo largo del uso; en efecto, dejan que tenga lugar acuerdo y atención mutua (en la reparación) del des-acuerdo.

343 Ni podemos aportar una demostración científica de esta traducción, ni tampoco debemos simplemente creerla en razón de alguna autoridad. La demostración científica tiene un alcance demasiado limitado. La mera creencia no tiene lugar en el pensar. La traducción sólo se deja repensar pensando la sentencia. Pero el pensar es el hablar poético de la verdad del ser en el diálogo histórico de los que piensan.

Por eso, la sentencia nunca nos dirá nada mientras sigamos explicándola solamente de manera histórica y filológica. Curiosamente, la sentencia sólo habla cuando nos despojamos de las pretensiones propias de nuestro habitual modo de representación y meditamos en qué consiste la confusión del actual destino del mundo.

El ser humano está a punto de abalanzarse sobre la totalidad de la tierra y su atmósfera, de arrancar y obtener para sí el escondido reino de la naturaleza bajo la forma de fuerzas y de someter el curso histórico a la planificación y el orden de un gobierno terrestre. Este mismo hombre rebelde es incapaz de decir sencillamente qué cosa *es*, de decir *qué es* eso de que una cosa *sea*.

La totalidad de lo ente es el único objeto de una única voluntad de conquista. La simplicidad del ser ha sido sepultada en un único olvido.

¿Qué mortal es capaz de pensar hasta el final el abismo de esta confusión? Se puede intentar cerrar los ojos ante ese abismo. Podemos intentar cegarnos y deslumbrarnos con falsas construcciones una y otra vez. Pero el abismo siempre estará ahí.

Las teorías sobre la naturaleza, las doctrinas sobre la historia no resuelven la confusión. Confunden todo hasta volverlo irreconocible, porque ellas mismas se alimentan de esa confusión que planea sobre la diferencia entre lo ente y el ser.

¿Existe alguna posibilidad de salvación? Sólo existe cuando *está* ahí el peligro. El peligro *está* cuando el propio ser camina hasta lo último e invierte el olvido que surge de sí mismo.

¿Pero qué ocurre si el ser *usa* en su esencia la esencia del hombre? ¿Qué ocurre si la esencia del hombre reside en pensar la verdad del ser?

Entonces, el pensar tendrá que hablar poéticamente desde el enigma del ser. El pensar trae la aurora de lo pensado a la proximidad de lo que queda por pensar.

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

344 *El origen de la obra de arte.* La primera versión es el contenido de una conferencia sostenida el 13 de noviembre de 1935 en la "Kunstwissentschaftlichen Gesellschaft" de Friburgo de Brisgovia y repetida en enero de 1936 en Zúrich por invitación de la asociación de estudiantes de la universidad. La presente versión contiene tres conferencias sostenidas en el «Freie Deutsche Hochstift» de Francfort del Meno el 17 y 24 de noviembre y el 4 de diciembre de 1936. El epílogo fue escrito parcialmente más tarde. El suplemento fue redactado en 1956 y publicado por primera vez en 1960 en la edición especial del tratado de la «Universal-Bibliothek» de la editorial Reclam. El texto aquí impreso coincide con la versión de la editorial Reclam, aunque presenta ligeros retoques en algunos pasajes y una estructuración mejor pensada.

La época de la imagen del mundo. La conferencia fue pronunciada el 9 de junio de 1938 bajo el título «La fundamentación de la moderna imagen del mundo por medio de la metafísica» como última conferencia de una serie que fue organizada por la «Kunstwissentschaftliche, Naturforschende und Medizinische Gesellschaft» de Friburgo de Brisgovia y que tenía como tema la fundamentación de la moderna imagen del mundo. Los suplementos fueron escritos al mismo tiempo, aunque no fueron pronunciados en la conferencia.

El concepto de experiencia de Hegel. El contenido del ensayo fue tratado en 1942/43 bajo una forma más didáctica a modo de prácticas para un seminario sobre la Fenomenología del Espíritu de Hegel y la Metafísica de Aristóteles (libros IV y IX) y al mismo tiempo fue pronunciado públicamente en dos conferencias ante un auditorio restringido. El texto aquí transcrito ha sido toma-

do de la edición crítica, que ahora sirve de pauta, de la Fenomenología del Espíritu de Johannes Hoffmeister, publicada en 1937 en la colección «Philosophische Bibliothek» de la editorial Meiner.

La frase de Nietzsche "Dios ha muerto". Las partes principales fueron públicamente expuestas varias veces en 1943 en círculos reducidos. El contenido se basa en las lecciones sobre Nietzsche pronunciadas entre 1936 y 1940 en el transcurso de cinco semestres en la Universidad de Friburgo de Brisgovia. Dichas lecciones se proponían concebir el pensamiento de Nietzsche como con- 345
sumación de la metafísica occidental. Los pasajes de las obras de Nietzsche [de la versión alemana de Heidegger] han sido extraídos de la edición Grossoktavausgabe.

¿Para qué poetas? La conferencia fue pronunciada en memoria del veinte aniversario de la muerte de R. M. Rilke (fallecido el 29 de diciembre de 1926) ante un pequeño auditorio privado. Para la cuestión de los textos es aconsejable comparar con el análisis de Ernst Zinn aparecido en «Euphorion», N. F., vol. 37 (1936), pp. 125 y ss.

La sentencia de Anaximandro. El texto procede de un ensayo escrito en 1946. Para lo relativo a la crítica textual véase también Fr. Dirlmeier: «Der Satz des Anaximander v. Milet.», en: «Rheinisches Museum für Philologie», N. F., vol. 87 (1938), pp. 376-382. Estoy de acuerdo con la acotación del texto, pero no con su fundamentación.

Entretanto, estos textos han sido revisados y parcialmente corregidos en varias ocasiones. El nivel de meditación y estructura que les corresponde a cada uno de ellos ha permanecido inalterado y, por tanto, también las variaciones en el uso de la lengua.

CAMINOS DE BOSQUE Martin Heidegger

Martin Heidegger

CAMINOS DE BOSQUE



Caminos de bosque nos lleva por seis sendas. El primer camino da vueltas en torno a la esencia y origen de la obra de arte; el segundo atiende a los fundamentos metafísicos de las concepciones del mundo; los dos siguientes versan sobre Hegel y Nietzsche; el quinto se plantea la pregunta de Hölderlin acerca de la razón de ser de la poesía en tiempos de tribulación y el último desciende a los orígenes del pensamiento primordial acerca del Ser.



ISBN: 978-84-206-7597-8



Alianza Editorial